ٹریفک کے حادثات اور ان کا شرعی حکم

دین اور مالی دستاویز کی فروخت

مراکز اسلامیہ کی طرف سے فسخ نکاح

اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ حسن سلوک

حرمت رضاعت دودھ کی کتنی مقدار پر ثابت ہوگی؟

اسلام میں غلامی کی حقیقت

حدود ترمیمی بل کیا ہے؟

اجتماعی اجتہاد اور اس کی ضرورت

فقہی مقالات

(٦)

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم العالی

ترجمہ وترتیب

محمد عبداللہ میمن
استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

میمن اسلامک پبلشرز

مقالات : شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی
ترجمہ وترتیب : مولانا محمد عبداللہ میمن صاحب استاد جامعہ دارالعلوم کراچی۔
اشاعت اول : 2012ء
باہتمام : محمد مشہود الحق کلیانوی
ناشر : میمن اسلامک پبلشرز
کمپوزنگ : خلیل اللہ فراز 0321-2606274
جلد : 06
قیمت : =/ روپے
حکومت پاکستان کاپی رائٹس رجسٹریشن نمبر:

ملنے کے پتے

☆ میمن اسلامک پبلشرز، کراچی ۔: 0313-9205497
☆ مکتبہ دارالعلوم، کراچی ۱۴۔ ☆ مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار، لاہور۔
☆ دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی۔
☆ ادارۃ المعارف، دارالعلوم، کراچی ۱۴۔
☆ مکتبہ معارف القرآن، دارالعلوم، کراچی ۱۴۔
☆ کتب خانہ اشرفیہ، قاسم سینٹر، اردو بازار، کراچی۔
☆ مکتبۃ العلوم، سلام کتب مارکیٹ، بنوری ٹاؤن، کراچی۔
☆ مکتبہ عمر فاروق، شاہ فیصل کالونی، نزد جامعہ فاروقیہ، کراچی۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

الحمد للہ ''فقہی مقالات'' کی چھٹی جلد آپ کے ہاتھ میں ہے، جو استاذ مکرم شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے فقہ کے مختلف موضوعات پر لکھے گئے جدید مقالات پر مشتمل ہے، اس جلد میں بھی بیشتر مقالات وہ ہیں جو حضرت والا نے ''عربی'' زبان میں تحریر فرمائے تھے، اور احقر نے ان کو اردو کے قالب میں منتقل کیا، ان مقالات کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے :

(۱) ٹریفک کے حادثات اور ان کا شرعی حکم

یہ مقالہ ''قواعد و مسائل فی حوادث المرور'' کے نام سے حضرت والا مدظلہم نے ''اسلامی فقہ اکیڈمی'' کے آٹھویں اجلاس منعقدہ برونائی دارالسلام، بتاریخ یکم محرم الحرام تا ۷ رمحرم الحرام ۱۴۱۴ھ میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، بعد میں یہ مقالہ ''بحوث فی قضایا فقهية معاصرة'' کی جلد اول میں شائع ہوا۔

(۲) دین اور مالی دستاویز کی فروخت اور ان کے شرعی متبادل

یہ مقالہ ''بیع الدين والأوراق المالية و بدائلها الشرعية'' کے نام سے حضرت والا مدظلہم نے ''اسلامی فقہ اکیڈمی'' کے گیارہویں اجلاس منعقدہ منامہ، بحرین بتاریخ رجب ۱۴۱۹ھ میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، بعد میں یہ مقالہ

"بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة" کی جلد ثانی میں شائع ہوا۔

(۳) مراکز اسلامیہ کی طرف سے فسخ نکاح

یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے "فسخ نکاح المسلمات من قبل المراکز الاسلامیة فی بلاد غیر اسلامیة" کے نام سے تحریر فرمایا تھا، یہ مقالہ "بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة" کی جلد ثانی میں شائع ہو چکا ہے۔

(۴) اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کا حکم

یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے "سماحة الأحکام الشرعیة فی علاقة المسلمین بغیرهم" کے عنوان سے رابطہ عالم اسلامی کے تیسرے اجلاس منعقدہ مکۃ المکرمۃ، سعودی عرب، بتاریخ ۲ تا ۴ ہر فروری ۲۰۰۳ء میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، یہ مقالہ "بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة" کی جلد ثانی میں شائع ہو چکا ہے۔

(۵) "حرمت رضاعت" دودھ کی کتنی مقدار پر ثابت ہوگی؟

یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے "تکملة فتح الملهم، جلد اول، کتاب الرضاعة" میں تحریر فرمایا ہے۔

(۶) اسلام میں غلامی کی حقیقت

یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے "الرق فی الاسلام" کے عنوان سے "تکملة فتح الملهم" کی جلد اول میں تحریر فرمایا ہے۔

(۷) حدود ترمیمی بل کیا ہے؟

قومی اسمبلی میں "تحفظ حقوق نسواں بل" کے نام سے حال ہی میں ایک بل منظور کرایا گیا ہے، اس بل کے قانونی مضمرات سے وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جو قانونی باریکیوں کی فہم رکھتے ہوں، عام لوگوں کو یہ بتایا جا رہا ہے کہ اس بل کے نتیجے

میں ستم رسیدہ خواتین کو سکھ اور چین نصیب ہوگا۔ حضرت والا نے اس مقالہ میں اس بل کی حقیقت کو بیان فرمایا ہے، یہ مقالہ ماہنامہ ''البلاغ'' میں شائع ہو چکا ہے۔

(۸) اجتماعی اجتہاد اور اس کی ضرورت

رابطہ عالم اسلامی نے ''فتوی'' کے موضوع پر ایک عالمی کانفرنس مکہ مکرمہ، سعودی عرب میں بتاریخ ۲۰ محرم تا ۳۰ محرم ۱۴۳۰ھ منعقد کرائی تھی، اس کانفرنس میں پیش کرنے کے لئے حضرت والا مدظلہم نے ''الفتوی الجماعی'' کے عنوان سے ایک مقالہ تحریر فرمایا، اردو میں اس مقالہ کی تلخیص جناب ابوسفیان سعید صاحب کی ہے، یہ تلخیص پہلے سعودی عرب کے اردو اخبار ''روشنی'' میں شائع ہوئی، بعد میں یہ تلخیص ماہنامہ البلاغ میں شائع ہوئی۔

ان مقالات سے استفادہ کرنے والوں کو جہاں کہیں کسی بات میں ذرہ برابر شبہ محسوس ہو، ان سے درخواست ہے کہ وہ اصل مقالہ کی طرف رجوع فرمائیں اس لئے کہ احقر نے اگرچہ ترجمہ کی صحت اور نظر ثانی کی پوری کوشش کی ہے، لیکن کہاں بندہ بے علم وعمل، اور کہاں حضرت والا کے وقیع و دقیق علمی مقالات۔ بہر حال! اس ترجمہ میں جہاں کوئی خامی نظر آئے، اس خامی کو بندہ کی کم علمی کا نتیجہ سمجھ کو بندہ کو اس سے مطلع فرمادیں تو بندہ ان شاء اللہ آپ کا احسان مند ہوگا، اور اس خامی کو دور کرنے کی کوشش کرے گا۔

محمد عبداللہ میمن

استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

۱۸؍ ذی الحجہ ۱۴۳۲ھ

اجمالی فہرست

فقہی مقالات جلد نمبر : ٦

تفصیلی فہرست

عنوان	صفحہ نمبر

۲۔ دین اور مالی دستاویز کی فروخت
اور ان کے شرعی متبادل

عنوان	صفحہ نمبر

ٹریفک کے حادثات

اور

ان کا شرعی حکم

(١)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۱) ٹریفک کے حادثات اوران کا شرعی حکم

یہ مقالہ "قواعد و مسائل فی حوادث المرور" کے عنوان سے حضرت والا مدظلہم نے "اسلامی فقہ اکیڈمی" کے آٹھویں اجلاس منعقدہ برونائی دارالسلام، بتاریخ یکم محرم الحرام تا ۷ر محرم الحرام ۱۴۱۴ھ میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، بعد میں یہ مقالہ "بحوث فی قضایا فقهية معاصرة" کی جلد اول میں شائع ہوا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ٹریفک کے حادثات

اوران کا شرعی حکم

الحمد للّٰه رب العلمين ، و الصلاة و السلام على خير خلقه سيدنا و مولانا محمد النبي الأمين ، و على آله و اصحابه الطيبين الطاهرين ، و على كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين . امّا بعد !

''ٹریفک حادثات'' کا موضوع ان فقہی موضوعات میں سے ہے جو موجودہ دور کے حالات، جس میں حادثات کی صورتوں اور اسکی فروع نے مختلف شکلیں اختیار کرلینے کی وجہ سے گہرے اور پختہ مطالعہ کا محتاج ہے۔ اور جدید اور تیز رفتار وسائل کے استعمال میں اضافے کے نتیجے میں حادثات بھی بڑھ گئے ہیں، اسی وجہ سے اکثر ممالک میں ٹریفک کے قوانین مرتب اور منضبط کئے گئے ہیں۔

''شریعت اسلامیہ'' جو اپنے احکام میں انصاف اور سلامتی کی ضامن ہے، اس اہم پہلو سے غافل نہیں ہے، بلکہ ''شریعت اسلامیہ'' نے اس کے لئے ایسے اصول اور قواعد وضع کئے ہیں، جن کی روشنی میں ہم جدید پیش آنے والے حادثات

کے احکام بھی جان سکتے ہیں، ہمارے فقہاء متقدمین نے قرآن وحدیث کی روشنی میں ان حادثات کے احکام پر "باب الدیات" میں بحث کی ہے، اور اس میں ایسے اصول وفروع بیان کئے ہیں، جو حادثات کی تصویر کشی میں ان کی انتہائی وسعت نظر اور ایک حادثے کو دوسرے حادثے سے جدا کرنے میں ان کے تعمق پر دلالت کرتے ہیں، مختلف فقہی مذاہب کے مطالعہ کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ احکام فقہیہ کا یہ باب ایسا ہے جس میں فقہاء کے درمیان اختلاف بہت کم رہا ہے، اور مختلف مذاہب کی کتابوں میں اس مسئلہ کی مختلف جزئیات کے مطالعے کے دوران غور وخوض کرنے والا اس بات کا مشاہدہ کرتا ہے کہ یہ سب احکام ایک ہی چراغ سے نکل رہے ہیں، اور ایک ہی لڑی میں پروئے گئے ہیں، اوران کے درمیان اختلاف بہت معمولی ہے۔

لیکن یہ فطری بات ہے کہ جس زمانے میں فقہاء نے حادثات کے مسائل کو مدوّن اور مرتب کیا تھا، اس زمانے میں اس طرح کی تیز رفتار سواریاں جیسے گاڑیاں، ریل گاڑیاں اور ہوائی جہاز موجود نہیں تھے، اور نہ ہی آمد ورفت کا یہ جدید نظام تھا، اسی وجہ سے ان فقہاء نے صرف اپنے زمانے کی سواریوں کے بارے میں کلام کیا ہے، جیسے چوپائے، چھکڑے، کشتیاں اور جس ماحول میں [illegible] زندگی گزار رہے تھے، اس ماحول میں آمد ورفت کے جن ذرائع سے فائدہ اٹھاتے تھے، ان سے کلام کیا ہے، لیکن ان فقہاء کا کلام شریعت اسلامیہ کے اصلی مآخذ یعنی قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس پر مبنی ہے، اور ان کے کلام نے ہمارے لئے ایسے عام اصول بتادیے ہیں جن کو موجودہ دور میں اور آئندہ دور میں وجود میں آنے والے آمد

رفت کے جدید وسائل پر منطبق کرنا ممکن ہے۔

لہٰذا موجودہ دور کے فقیہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان اصول عامہ سے واقف ہو، اور ان کو موجودہ دور کی زندگی پر منطبق کرے، اور ان امتیازات کا خیال رکھے جو آمد و رفت کے جدید نظام کو قدیم نظام سے ممتاز کرنے والے ہیں، اور اسی بنیاد پر ان کی جزئیات اور فروعیات کی واضح تشریح کرے، تاکہ آمد و رفت کے حادثات کی تمام جزئیات میں سے ہر ہر جزئی اور ہر فرع کا حکم دوسری جزئی سے علیحدہ معلوم ہو جائے۔

چونکہ یہ موضوع موجودہ دور کے علماء کی کتابوں میں غور و خوض اور بحث کے اعتبار سے اپنا حق حاصل نہیں کر سکا، اس لئے یہ موضوع بہت اہتمام کے لائق ہے، اور میرا یہ "مقالہ" اس خلا کو پُر کرنے کے لئے ایک معمولی اور حقیر کوشش ہے، جس کا بیڑہ اسلامی فقہ اکیڈمی نے اس خلا کو پر کرنے کے لئے اٹھایا ہے۔ واسال اللّٰہ سبحانہ و تعالیٰ ان یوفقنی للحق والصواب و یعصمنی عن الزلل و الخطل و ھو المستعان و علیہ التکلان۔

شریعت اسلامیہ میں نقصان اور اس کا تاوان

شریعت اسلامیہ کا قانون یہ ہے کہ کسی بھی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ کوئی ایسا کام کرے جس سے دوسرے کو نقصان پہنچے، اور اگر کسی شخص نے اپنے فعل سے کسی دوسرے کو نقصان پہنچایا تو قانوناً وہ نقصان پہنچانے والا اس نقصان کا ضامن ہوگا، سوائے بعض مخصوص حالات کے، جن کی تفصیل انشاء اللہ آگے آ جائے

گی۔ یہ "قانون" قرآن وحدیث کی نصوص سے ثابت ہے۔

جہاں تک قرآن کریم کا تعلق ہے تو قرآن کریم میں اس پر سب سے واضح دلیل یہ آیت ہے:

وَدَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِيْنَ . فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَ كُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَ عِلْمًا . (الانبیاء:۷۸)

"النفش" رات کے وقت چرنے کو کہا جاتا ہے، علامہ ابن جریر رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا ہے کہ اس آیت میں جس کھیت کا ذکر ہے، وہ انگور کی بیل تھی، جس کے خوشے نکل آئے تھے، بکریوں نے اس کو خراب کر دیا تھا، حضرت داؤد علیہ السلام نے بکریاں انگور کی بیل کے مالک کو دینے کا فیصلہ فرما دیا، یعنی انگور والے کا جو نقصان ہوا، اس کے عوض اس کو بکریوں کا مالک بنا دینے کا فیصلہ فرمایا۔ امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ دیکھا کہ بکریوں کی قیمت انگور کی بیل کی قیمت کے قریب ہے، جو خراب ہو گیا تھا، جبکہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے دوسری رائے اختیار کی، انہوں نے فرمایا کہ انگور کی بیل بکریوں کے مالک کے حوالے کر دی جائے، وہ اس کی دیکھ بھال کرے، اور اس کی نگرانی کرے، یہاں تک کہ وہ اس حالت پر آجائے جس حالت پر وہ پہلے تھی، اور یہ بکریاں اس وقت تک بیل والے کو دیدی جائیں تاکہ وہ ان بکریوں سے فائدہ اٹھائے۔

قرآن کریم کی آیت نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ اس جھگڑے کے

فیصلے میں حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کی رائے مختلف تھیں، اگرچہ قرآن کریم نے دونوں فیصلوں کی تفصیل بیان نہیں کی، البتہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی رائے کے مستحسن ہونے کی صراحت فرمائی ہے۔

تفاسیر سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام میں سے ہر ایک کی رائے کا مقصد اس شخص کو ضامن بنانا تھا، جس نے انگور کی بیل کو نقصان پہنچایا تھا، تاکہ نقصان اور ضمان کے درمیان برابری ہو جائے۔ پھر دونوں کی رائے اس برابری کی صورت کی خصوصیت سے قطع نظر کرتے ہوئے مختلف ہو گئیں، اس لئے کہ یہ واقعہ جو اس آیت میں مذکور ہے، ایک عام اصول کی خبر دے رہا ہے، وہ یہ کہ جو شخص کسی دوسرے کی جان یا مال کو نقصان پہنچائے گا، وہ شخص دوسرے کے لئے اس نقصان کا ضامن ہوگا۔

جہاں تک حدیث نبوی کا تعلق ہے، تو اس بارے میں سب سے زیادہ صریح حدیث اس معنی کے بیان کے لئے وارد ہوئی ہے، وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ . (۱)

یقیناً اس حدیث نے ضرر دور کرنے اور ضرر کا سبب بننے کی حرمت کے بارے میں شریعت اسلامیہ کے اصولوں میں سے ایک اہم اصول کو بیان کیا ہے،

---

(۱) ابن ماجه، كتاب الاحكام، حديث نمبر ٢٣٤٠، مسند احمد ج:٥ ص:٣٢٧، موطا امام مالك، كتاب الاقضية، باب القضاء فى المرفق، ج:٢ ص:١٢٢، مع تنوير الحوالك، قال البوصيرى فى الزوائد ج:٣ ص:٤٨، اسناد رجاله ثقات، الا أنه منقطع؛ لأن اسحاق بن الوليد لم يدرك عبادة بن الصامت كما قال الترمذى وابن عدى، مجمع الزوائد، ج:٤ ص:٢٠٥، ولكن للحديث طرقاً آخر سوى ما تقدم، كما فى المقاصد الحسنة للسخاوى ص:٤٦٨، حديث نمبر: ١٣١٠۔

اگر ہم اس حدیث میں غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث نے صرف دوسرے کو نقصان پہنچانے کے حرام ہونے کے بیان پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ یہ حدیث اس طرف بھی اشارہ کر رہی ہے کہ جو شخص اس نقصان کا سبب بنا ہے اس پر بھی ضمان واجب ہے، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اصول "نہی" کے صیغے سے بیان نہیں فرمایا جو صرف اس فعل کی حرمت پر دلالت کرتا ہے، بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "نفی جنس" کے صیغے سے بیان فرمایا، اس میں ایک لطیف اشارہ اس طرف ہے کہ جس طرح انسان کے ذمہ یہ واجب ہے کہ وہ دوسرے کو نقصان پہنچانے سے پرہیز کرے، اسی طرح اس کے ذمہ یہ بھی واجب ہے کہ اگر اس سے اس طرح کا کوئی نقصان صادر ہو جائے تو وہ نقصان رسیدہ شخص سے اس نقصان کو دور کرے، اور اس کی تلافی کرے، یا تو اس کو سابقہ اصلی حالت پر لوٹا کر اس کی تلافی کرے، اگر ایسا کرنا ممکن ہو، ورنہ اس نقصان کا بدلہ دے، اور اس کا ضمان ادا کرے، تاکہ وہ ضمان فوت شدہ چیز کا عوض بن جائے۔

اور مصیبت رسیدہ شخص کے لئے نقصان کا بدلہ واجب ہونے پر "دیات" کے وہ احکام دلالت کرتے ہیں جو قرآن وحدیث میں تفصیل سے بیان ہوئے ہیں، انہی میں سے بعض احکام ہمارے موضوع کے ساتھ خاص ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے مؤطا کی کتاب الاقضیہ میں بیان کیا ہے کہ :

عن حرام بن سعد بن محیصة ان ناقة للبراء بن عازب رضی اللّٰہ عنه دخلت حائط رجل، فأفسدت فیه، فقضیٰ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم أن علی اهل الحوائط

حفظها بالنهار، و أن ما أفسدت المواشي بالليل مضمون على أهلها .

حضرت حرام بن سعد بن محیصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اونٹنی ایک شخص کے باغ میں داخل ہوگئی، اور اس باغ کو خراب کر دیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ دن کے وقت باغ والوں پر اپنے باغ کی حفاظت ضروری ہے، اور رات کے وقت جو مویشی باغ کے اندر نقصان کردیں تو مویشی کے مالک اس نقصان کے ضامن ہوں گے۔

یہ حدیث تمام دلائل میں سے سب سے صراحت کے ساتھ اس پر دلالت کر رہی ہے کہ جو شخص دوسرے کے نقصان کا سبب بنا ہو، وہ اس نقصان کا ضامن ہے، اسی طرح امام دارقطنی نے اپنی سنن میں یہ روایت نقل کی ہے کہ :

عن نعمان بن بشير رضى الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أوقف دابة فى سبيل من سبل المسلمين، أو فى سوق من أسواقهم، فأوطأت بيد أو رجل فهو ضامن . (۱)

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر کسی شخص نے اپنا چوپایہ مسلمانوں کے راستوں میں سے کسی راستے میں کھڑا کر دیا، یا مسلمانوں کے بازاروں میں سے کسی بازار میں کھڑا کر دیا، اور اس چوپائے نے اپنے ہاتھ یا پاؤں سے کسی کو روند دیا

(۱) سنن دار قطنی ج:۳ ص:۱۷۹ کتاب الدیات والحدود حدیث نمبر:۲۸۵

(اور کوئی نقصان پہنچایا) تو وہ شخص ضامن ہوگا۔

اس حدیث کی سند میں اگرچہ سری بن اسماعیل ہمدانی کوفی کے ضعف کی وجہ سے کلام ہے، لیکن اس حدیث کے مضمون پر جمہور فقہاء قدیم وجدید سب متفق ہیں۔

انہی اصولوں کی بنیاد پر فقہاء صحابہ وتابعین وقضاۃ صحابہ وتابعین نے اس شخص کے خلاف ''ضمان'' کا فیصلہ فرمایا جو اپنے فعل سے کسی دوسرے کو نقصان پہنچائے، اس حضرات کے فیصلے اور فتاویٰ اس باب میں کثیر تعداد میں موجود ہیں، کتب حدیث میں ان کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے۔

انہی اصول، فیصلے اور فتاویٰ کی روشنی میں فقہاء متاخرین نے اس باب میں قواعد فقہیہ کے ذریعہ ان کا نچوڑ نکالا ہے، میں یہ مناسب سمجھتا ہوں کہ ان قواعد کو انکی تشریح وتفصیل اور ٹریفک کے حادثات پر انکو منطبق کرنے کی کیفیت کو بیان کرنا مناسب ہے۔

نقصان اور ضمان سے متعلق فقہی قواعد

﴿پہلا قاعدہ﴾

عام راستے سے گزرنا سلامتی کی شرط کیساتھ مباح ہے

یہ قاعدہ کئی فقہاء نے ذکر کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عام راستے سے گزرنا ہر انسان کا حق ہے، لیکن اس حق کا استعمال اس شرط کے ساتھ مقید ہے کہ اس کے نتیجے میں کسی کو ایسا ضرر لاحق نہ ہو جس سے بچنا ممکن ہو۔ علامہ خالد اتاسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و الأصل أن المرور في طريق المسلمين مباح بشرط السلامة، بمنزلة المشي، لأن الحق في االطريق مشترك بين الناس، فهو يتصرف في حقه من وجه، و في حق غيره من وجه، فالاباحة مقيدة بالسلامة .

و انما تقيدت بها فيما يمكن التحرز عنه، دون مالا يمكن التحرز عنه، لأنا لو شرطنا عليه السلامة عما لا يمكن التحرز عنه، يتعذر عليه استيفاء حقه، لأنه يمتنع عن المشي و السير مخافة ان يبتلى بما لا يمكن أن يتحرز عنه، و التحرز عن الوطء والاصابة باليد او الرجل والكدم، وهو العض بمقدم الأسنان، و الخبط، و هو الضرب باليد، و الصدم، وهو الضرب بنفس الدابة و ما أشبه ذلك في وسع الراكب اذا أمعن النظر في ذلك، و أما مالا يمكن التحرز عنه، كما اذا نفحت برجلها، يعني ضربت بحافرها أو ذنبها، فلا يضمن . (۱)

وہ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کے راستے میں سلامتی کی شرط کے ساتھ گزرنا مباح ہے، اور یہ گزرنا بمنزلہ ''چلنے'' کے ہے، اس لئے کہ راستے میں گزرنے کا حق تمام لوگوں کے درمیان مشترک حق ہے، لہٰذا گزرنے والا من وجہ اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے، اور من وجہ غیر کے حق میں تصرف کر رہا ہے، لہٰذا یہ گزرنا سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہے۔

لیکن یہ سلامتی کی شرط ان افعال میں ہے جن سے بچنا ممکن ہے، نہ کہ ان

(۱) شرح مجلة الأحكام العدلية للأتاسي ج:۳، ص:٤٩٤ مادہ نمبر ۹۳۲

افعال میں جن سے بچنا ممکن نہیں۔ اس لئے کہ اگر ہم سلامتی کی شرط ان افعال کے ساتھ بھی لگا دیں جن سے بچنا ممکن نہیں تو پھر گزرنے والے کو اپنا حق حاصل کرنا متعذر ہو جائے گا، کیونکہ وہ اس صورت میں راستوں میں چلنے پھرنے سے اس ڈر سے رُک جائے گا کہ وہ کہیں ایسے عمل میں مبتلا نہ ہو جائے جس سے بچنا ممکن نہیں، اور روندنے سے، اور ہاتھ یا پاؤں سے گزند پہنچانے سے، اور دانتوں کے کاٹنے سے، اور ہاتھ کے ذریعہ مارنے سے، چوپائے کے کسی کو اپنی ذات سے ٹکرانے سے، اور اس جیسے دوسرے افعال ایسے ہیں، اگر گہری نظر ڈالی جائے تو سوار کے لئے ان سے بچنا ممکن ہے (لہٰذا ان صورتوں میں سوار ضامن ہوگا) اور وہ افعال جن سے بچنا ممکن نہیں، جیسے چوپائے کا اپنے پاؤں سے مارنا، یعنی اپنے کھر سے، یا اپنی دم سے مارنا، تو ان صورتوں میں سوار ضامن نہیں ہوگا۔

﴿دوسرا قاعدہ﴾

مباشر ضامن ہوگا، اگر چہ وہ تعدی نہ کرے

اس قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص براہ راست دوسرے کو نقصان پہنچائے، تو وہ شخص اس ضرر کا ضامن ہوگا جو نقصان اس کے فعل سے دوسرے کو پہنچا، اگر چہ اس نقصان پہنچانے والے نے کوئی تعدی اور زیادتی نہ کی ہو، یعنی اس شخص کا فعل فی نفسہٖ ممنوع نہ ہو، جیسے سونے والا شخص دوسرے شخص پر سونے کی حالت میں پلٹ جائے اور اس کو قتل کردے، تو اس شخص نے براہ راست قتل کا ارتکاب کیا، باوجود یکہ اس کی

نیند فی نفسہ ممنوع نہیں تھی، اسی وجہ سے وہ مقتول کی دیت کا ضامن ہوگا۔

اسی قاعدے کو دوسرے فقہاء کرام نے اس کے قریب قریب عبارتوں کے ساتھ بیان کیا ہے، اور اس قاعدہ کے مضمون پر فقہاء کرام نے اتفاق کیا ہے، اور یہ ان اہم قواعد میں سے ایک ہے جن کی ''ضرر کے ضمان'' کے مسئلے میں پیروی کی جاتی ہے۔ لیکن بعض اوقات اس قاعدے کو سمجھنے میں کچھ اشتباہ ہو جاتا ہے، اور بعض جزئیات پر اس کو منطبق کرنے میں غلطی واقع ہو جاتی ہے، لہٰذا اس قاعدے کے صحیح مفہوم کو سمجھنے کے لئے اس کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کرنا ضروری ہے۔

(۱)......اس قاعدے پر پہلا اشتباہ اس جہت سے واقع ہوتا ہے کہ بعض فقہاء نے اس قاعدے کو ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ :

" المباشر ضامن و ان لم يتعمد "

یہ قاعدہ ان الفاظ کے ساتھ "مجلة الاحكام العدلية، ماده نمبر ۹۲" میں مذکور ہے، اور بعض علماء نے اس کی یہ تشریح کی ہے کہ "مباشر" کو ضامن بنانے کے لئے یہ شرط نہیں کہ وہ "متعمد" ہو، یعنی قصداً اور ارادے سے اس نے وہ فعل کیا ہو، بلکہ اس کو ضامن بنانے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ "تعدی" کرنے والا ہو۔ چنانچہ شیخ احمد زرقاء اپنی کتاب "شرح القواعد الفقهية" میں فرماتے ہیں :

المباشر للفعل ..... ضامن لما تلف بفعله، اذا كان متعديا فيه . (۱)

یعنی کسی فعل کا مباشر اس چیز کا ضامن ہے جو چیز اس کے فعل سے ہلاک ہو

(۱) شرح القواعد الفقهيه ص:۳۸۵ قاعدة:۹۲

جائے، جبکہ وہ "مباشر" تعدی کرنے والا ہو۔

اس سے ظاہر ہو رہا ہے کہ مباشر کو ضامن ٹھہرانے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ تعدی کرنے والا ہو۔ باوجودیکہ فقہاء کی بڑی تعداد نے یہ بیان کیا ہے کہ مباشر کو ضامن بنانے کے لئے اس کا تعدی کرنا شرط نہیں۔ چنانچہ امام زیلعی رحمۃ اللہ علیہ "تبیین الحقائق" میں فرماتے ہیں :

و غيره تسبيب، و فيه يشترط التعدى، فصار كحفر البئر في ملكه و في المباشرة لا يشترط . (۱)

مباشرت کے علاوہ دوسری صورت سبب بننے کی ہے، اور کسی فعل کے سبب بننے کے لئے "تعدی" شرط ہے، جیسے اپنی ملکیت میں کنواں کھودنا، البتہ "مباشرت" میں تعدی شرط نہیں۔

ابن غانم البغدادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

المباشر ضامن، وان لم يتعمد، و لم يتعد، والمتسبب لا يضمن الا أن يتعدى . (۲)

"مباشر" نقصان کا ضامن ہوگا، اگرچہ وہ قصد اور ارادہ بھی نہ کرے، اور تعدی بھی نہ کرے، البتہ "مسبب" نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، الا یہ کہ تعدی کرے (اس صورت میں ضامن ہوگا)

شیخ مصطفیٰ زرقاء حفظہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب " الفعل الضار و الضمان فيـــــه " میں اس تعارض کو رفع فرمایا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ "تعدی" دو معنی

---

(۱) تبيين الحقائق للزيلعي ج:٦ ص:١٤٩

(۲) مجمع الضمانات ص:١٦٥ باب نمبر:١٢ فصل نمبر ایک

میں استعمال ہوتا ہے، اور ان دونوں میں فرق کرنا ضروری ہے۔(۱)

''تعدی'' کے ایک معنی یہ ہیں کہ کسی دوسرے کے حق کی طرف، یا دوسرے شخص کی ملکیت معصوم کی طرف کسی فعل کا متجاوز ہو جانا۔

''تعدی'' کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ وہ ''عمل'' اپنی ذات میں شرعاً ممنوع ہو، اس سے قطع نظر کہ وہ فعل دوسرے کی حد میں متجاوز ہوا ہے یا نہیں۔

''تعدی'' کے پہلے معنی کے اعتبار سے ''مباشر'' کو ضامن بنانے کے لئے تعدی کا پایا جانا بھی شرط ہے۔ ''تعدی'' کے دوسرے معنی سے ''مباشر'' کو ضامن بنانے کے لئے ''تعدی'' شرط نہیں۔ مثلاً اگر کسی شخص نے اضطراری حالت میں اپنی جان کو ہلاکت سے بچانے کے لئے دوسرے شخص کا کھانا اس کی اجازت کے بغیر کھالیا تو اس کا یہ فعل جائز ہے، بلکہ واجب ہے، اب اس شخص سے ''تعدی'' کے دوسرے معنی کے اعتبار سے ''تعدی'' صادر نہیں ہوئی، لیکن پہلے معنی کے اعتبار سے ''تعدی'' پائی گئی، کیونکہ اس شخص نے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کر لیا، لہٰذا اس شخص پر اس کھانے کا ضمان آئے گا، اسی طرح اگر کوئی شخص پھسل گیا، یا اس پر بیہوشی طاری ہوگئی، اور جس کی وجہ سے وہ دوسرے کے مال پر گر گیا، اور وہ مال ضائع ہو گیا، تو وہ شخص ضامن ہوگا، اگرچہ اس شخص نے شرعاً ممنوع عمل نہیں کیا۔

شیخ مصطفیٰ زرقاء۔ حفظہ اللہ تعالیٰ۔ نے جو فرق بیان فرمایا ہے، وہ بہت عمدہ اور واضح ہے، لہٰذا جن حضرات نے ''مباشر'' پر ضمان آنے کے لئے ''تعدی'' کو شرط

---

(۱) الفعل الضار والضمان فيه ص: ۷۸، ۷۹

قرار دیا ہے، اور جنہوں نے شرط قرار نہیں دیا، اس فرق کے ذریعہ ان دونوں کے درمیان تعارض دور ہو جائے گا۔ اب خلاصہ یہ ہوا کہ "مباشر" جب کبھی نفس معصوم میں، یا بدن معصوم میں، یا مال معصوم میں نقصان پہنچائے تو وہ "مباشر" ضامن ہوگا، اگرچہ "مباشر" کا وہ فعل فی نفسہ مباح ہو، اور قصد وارادہ کے بغیر صادر ہوا ہو۔

(۲)......دوسرا اشتباہ بعض اوقات اس قاعدے کو سمجھنے میں یہ پیش آتا ہے کہ بعض فقہاء نے ایک دوسرا قاعدہ بھی ذکر کیا ہے، جو بظاہر مندرجہ بالا قاعدہ کے معارض معلوم ہوتا ہے، وہ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ :

الجواز الشرعي ينافي الضمان

یعنی کسی فعل کا شرعاً جائز ہونا ضمان کے منافی ہے، یہ "قاعدہ" شرح مجلۃ الاحکام کے مادہ نمبر ۹۱ میں مذکور ہے۔

اس قاعدے کا ظاہر اس قاعدے کے معارض ہے جس میں مباشر کو ضامن قرار دیا گیا ہے، جبکہ مباشر کے فعل مباح کے نتیجے میں کسی کو نقصان پہنچا ہو، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قاعدہ کا اجراء ان حقوق مطلقہ پر ہوتا ہے جو سلامتی کے وصف کے ساتھ مقید نہیں ہیں، لیکن وہ حقوق جو سلامتی کی قید کے ساتھ مقید ہیں، مثلاً راستے میں گزرنے کا حق، ایسے حقوق میں صرف اس فعل کا فی نفسہ جائز ہونا ضمان واجب ہونے کے منافی نہیں ہے، علامہ شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرق اس مسئلہ کے تحت بیان فرمایا ہے کہ جو شخص مسجد میں بیٹھا ہو، اور اس کے ذریعہ دوسرے کو نقصان پہنچ جائے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ :

و اذا قعد الرجل في مسجد لحديث، أو نام فيه في

غیر صلاة، أو مر فیه فهو ضامن لما أصاب، کما یضمن فی الطریق الأعظم فی قول ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ، و قال ابو یوسف ومحمد رحمهما الله تعالیٰ: لا ضمان علیه، لأنه لو کان مصلیًا فی هذه البقعة لم یضمن مایعطب به، فکذلک اذا کان جالسًا فیه لغیر الصلاة، بمنزلة الجالس فی ملکه ...... فیکون ذلک مباحًا مطلقًا، والمباح المطلق لا یکون سببًا لوجوب الضمان علی الحر، و ابو حنیفة رحمه الله تعالیٰ یقول: المسجد معد للصلوٰة، والقعود والنوم فیه لغیر الصلاة مقید بشرط السلامة ...... و ان کان ذلک مباحًا أو مندوبًا الیه. (۱)

اگر کوئی شخص بات چیت کے لئے مسجد میں بیٹھا، یا مسجد میں غیر حالت صلاۃ میں سوگیا، یا مسجد سے گزرا، ایسے شخص سے جو نقصان پہنچے گا وہ اس نقصان کا ضامن ہوگا، جیسا کہ کسی بڑے راستے سے گزرنے کی صورت میں پہنچنے والے نقصان کا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قول کے مطابق ضمان آتا ہے، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس شخص پر ضمان نہیں آئے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ شخص اس جگہ پر نماز پڑھ رہا ہوتا، اور اس دوران اس سے کوئی نقصان پہنچ جاتا تو اس کا ضمان نہ آتا، اسی طرح اگر وہ غیر صلاۃ کی حالت میں مسجد میں بیٹھا تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، اور وہ شخص ایسا ہے جیسے اپنی ملکیت کی جگہ میں بیٹھا...... لہٰذا اس کا وہاں بیٹھنا مطلقاً مباح ہوگا، اور مطلق مباح فعل کسی آزاد انسان پر ضمان کے واجب ہونے کا سبب

(۱) مبسوط السرخسی ج: ۲۷ ص: ۲۵ باب مایحدث فی المسجد والسوق

نہیں بن سکتا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسجد نماز کے لئے بنائی گئی ہے، لہٰذا مسجد میں غیر حالت صلاۃ میں بیٹھنا اور سونا سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہوگا...... اگرچہ وہاں بیٹھنا اس کے لئے مندوب اور مباح ہے۔

مباشرت کیا ہے؟

مندرجہ بالا دو نقطوں کی وضاحت کے بعد یہ بات سامنے آئی کہ ''مباشر'' کو ضامن بنانے کے لئے کوئی شرط نہیں، مگر یہ کہ مباشر کا وہ فعل محل معصوم میں متحقق ہوا ہو، چاہے وہ فعل فی نفسہ مباح ہو، یا ممنوع ہو۔ لیکن یہاں پر ایک اہم نقطہ کی طرف تنبیہ کرنا ضروری ہے، وہ یہ کہ اس قاعدہ کو منطبق کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مباشر کی ''مباشرۃ'' اپنے صحیح مفہوم کے ساتھ متحقق ہوئی ہو۔ لہٰذا ''مباشرۃ'' کا صحیح مفہوم سمجھنا ضروری ہے، چنانچہ فقہاء کرام نے اس کی مندرجہ ذیل تعریف کی ہے :

حد المباشر ان یحصل التلف بفعله من غیر ان یتخلل بین فعله والتلف فعل المختار . (۱)

مباشر کی تعریف یہ ہے کہ اسکے فعل کے نتیجے میں ہلاکت اس طرح پائی جائے کہ اسکے فعل اور ہلاکت کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل حائل نہ ہو۔ لہٰذا کوئی شخص نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، مگر اس وقت جب کہ نقصان اور ہلاکت کی نسبت اس شخص کے فعل کی طرف کرنا درست ہو، اور اسکے فعل اور ہلاکت کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل حائل نہ ہو۔ اگر کسی فاعل مختار کا فعل درمیان میں حائل ہوگیا تو مباشرۃ متحقق نہ ہوگی، لہٰذا مباشر ضامن نہ ہوگا، اور اس معنی کی وضاحت بہت سی

(۱) شرح الاشباہ و النظائر للحموی ج:۱ ص:۱۹۶ عزوًا الی الولوالجیۃ

جزئیات میں ہو جاتی ہے، جن کو فقہاء کرام نے باب الجنایات میں ذکر کیا ہے۔

(۱) ...... علامہ خالد اتاسی رحمۃ اللہ علیہ شرح المجلۃ میں فرماتے ہیں:

و ان الدابة اذا وطئت بيدها أو رجلها، و هو راكبها، يضمن ولو فی ملكه، لان هذا مباشرة يضاف التلف الی تسييره وعدم ضبطه، الا اذا جمحت بحيث ليس فی امكانه ردها . (۱)

یعنی اگر جانور اپنے ہاتھ سے یا اپنے پاؤں سے کسی کو روندے، اور وہ شخص اس جانور پر سوار ہو، تو وہ سوار ضامن ہوگا، اگر چہ وہ اس کی ملکیت ہو، کیونکہ یہ ''مباشرۃ'' ہے، جس کے نقصان کی نسبت اس جانور کو چلانے اور اس کو قابو میں نہ رکھنے کی طرف کی جائے گی، الا یہ کہ وہ جانو بدک جائے کہ اس جانور کو روکنا اس کے امکان اور قدرت میں نہ ہو۔

اس مسئلہ کی اصل علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ''مجمع الضمانات'' میں بیان فرمائی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا :

سئل الامام ابو الفضل الكرمانی : سكران جمع به فرسه فاصطدم انسان فمات، أجاب : ان كان لا يقدر علی منعه فليس بمسير له، فلا يضاف سيره اليه، فلا يضمن، قال: وكذا غير السكران اذا لم يقدر علی المنع . (۲)

---

(۱) شرح المجلة للأتاسی ج:۱ ص:۲٦۰ ماده نمبر:۹٤

(۲) مجمع الضمانات للبغدادی ص:۱۸۹ باب نمبر:۲ فصل نمبر:٥

امام ابوفضل کرمانی رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص نشہ کی حالت میں گھوڑے پر سوار تھا، اور اس کا گھوڑا بدک گیا، اور کوئی انسان اس گھوڑے سے ٹکرا کر مر جائے (تو اس کا کیا حکم ہے؟) جواب میں انہوں نے فرمایا کہ اگر وہ شخص اس گھوڑے کو روکنے پر قادر نہیں تھا، تو وہ شخص اس گھوڑے کو چلانے والا نہیں ہوگا، اور اس گھوڑے کو چلانے کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جائے گی، لہٰذا وہ سوار ضامن نہیں ہوگا۔ پھر فرمایا کہ یہی حکم غیر نشہ کی حالت والے شخص کا ہے، جب وہ بھی اس جانور کو روکنے پر قادر نہ ہو (یعنی وہ بھی ضامن نہ ہوگا)

فقہاء حنابلہ میں سے علامہ ابن مفلح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

ان غلبت الدابة راكبها بلا تفريط لم يضمن . (۱)

اگر جانور سوار کی کوتاہی کے بغیر اس پر غالب آ جائے تو سوار پر ضمان نہیں آئے گا، اور علامہ مرداوی رحمۃ اللہ علیہ نے "الصاف" ج: ۱۰ ص: ۳۶ پر ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ: جزم بـه فی "الترغيب" و "الوجيز" و "الحاوی الصغير" یعنی "ترغیب" اور "وجیز" اور "الحاوی الصغیر" میں اس پر جزم کیا ہے، اور حنفیہ میں سے علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

ولو نفرت الدابة من الرجل أو انفلتت منه، فما أصابت في فورها ذلك فلاضمان عليه، لقوله عليه السلام: "العجماء جبار" أى البهيمة جرحها جبار، لأنه لا صنع له في نفارها و انفلاتها، و لا يمكنه الاحتراز عن فعلها، فالمتولد منه لايكون مضمونًا . (۲)

---

(۱) الفروع لابن مفلح ج:۶ ص:۶

(۲) بدائع الصنائع للكاسانی ج:۷ ص:۲۷۳

یعنی اگر کسی کا جانور بھاگ جائے، اور قابو سے باہر ہو جائے، تو اس حالت میں وہ جانور جو نقصان کرے گا، اس کا ضمان مالک پر نہیں آئے گا، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "العجماء جبار" یعنی جانور کا کسی کو زخم پہنچانا معاف ہے، کیونکہ اس جانور کے بدکنے، اور قبضہ سے نکلنے میں اس شخص کے فعل کو کوئی دخل نہیں ہے، اور جانور کے فعل سے بچنا بھی ممکن نہیں، لہٰذا جانور کے فعل سے ہونے والا نقصان مضمون نہیں۔

اس مسئلے میں "فقہ شافعیہ" میں دو قول ہیں، جن کو علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے، چنانچہ فرمایا:

ولو غلبتهما الدابتان، فجرى الاصطدام والراكبان مغلوبان، فالمذهب ان المغلوب كغير المغلوب كما سبق، وفي قول انكره جماعة ان هلاكهما و هلاك الدابتين هدر، اذ لا صنع لهما ولا اختيار، فصار كالهلاك بآفة سماوية، و يجرى الخلاف فيما لو غلبت الدابة راكبها أو سائقها. (۱)

یعنی اگر دو جانور اپنے سواروں پر غالب آجائیں، اور بے قابو ہو جائیں، اور دونوں میں تصادم ہو جائے، اور سوار مغلوب ہو جائیں، تو مسلک شافعی میں مغلوب کا حکم غیر مغلوب کی طرح ہے، جیسے پہلے گزر چکا۔ ایک دوسرے قول میں جسے ایک جماعت نے قبول نہیں کیا، وہ یہ ہے کہ ان دونوں سواروں کی ہلاکت، اور ان

---

(۱) روضة الطالبين للنووی ج:۱ ص:۳۳۱

دونوں جانوروں کی ہلاکت ہدر ہے، اسلئے کہ ان دونوں سواروں کا کوئی اختیار اور عمل دخل نہیں تھا، اور ان کی ہلاکت ایسی ہے جیسے آفت سماویہ سے ہلاک ہونا، اور اختلاف تو اس صورت میں ہوتا ہے جب جانور اپنے سوار یا ہنکانے والے پر غالب آجائے۔

اس جزئیہ میں ہم نے دیکھا کہ جانور جو چیز روند ڈالے، سوار اس کا ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ جانور کے بدکنے اور بے قابو ہو جانے کے نتیجے میں وہ جانور اپنے چلنے پھرنے میں مستقل اور آزاد ہوگا، اور اس صورت میں مباشرۃ کی نسبت راکب کی طرف کرنا ممکن نہیں۔

(۲) ...... اسی طرح فقہاء کرام نے یہ بیان کیا ہے کہ اگر سوار کے علاوہ کوئی دوسرا شخص جانور کو اکسائے (اور اس کے نتیجے میں جانور کوئی نقصان کر دے تو) ضمان اکسانے والے پر آئے گا، راکب پر نہیں آئے گا۔ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ :

(و من سار على دابة فى الطريق، فضربها رجل أو نخسها، فنفحت رجلا أو ضربته بيدها، أو نفرت فصدمته فقتلته كان ذلك على الناخس دون الراكب) هو المروى عن عمر و ابن مسعود رضى الله عنهما، و لأن الراكب و المركب مدفوعان بدفع الناخس، فأضيف فعل الدابة اليه، كأنه فعله بيده، و لأن الناخس متعد فى تسببه، و الراكب فى فعل غير متعد، فيترجح جانبه فى التغريم للتعدى، حتى لو كان واقفًا دابته على الطريق يكون الضمان على الراكب و الناخس نصفين،

لأنه متعد في الايقاف ايضًا (و ان نفحت الناخس كان دمه هدر) لأنه بمنزلة الجاني على نفسه ...... و لو وثبت بنخسه على رجل أو وطئته، فقتلته كان ذلك على الناخس دون الراكب، كما بيناه . (۱)

اگر ایک شخص جانور پر سوار ہو کر راستے سے گزر رہا تھا، کسی دوسرے شخص نے اس جانور کو مارا، یا اس کو اکسایا، اس کے نتیجے میں وہ جانور کسی شخص کو اپنے کھر سے مار دے، یا کسی کو لات مار دے، یا وہ جانور بدک جائے، اور کسی شخص سے ٹکرا کر اس کو قتل کر دے تو اس کا تاوان اکسانے والے پر ہوگا، سوار پر نہیں ہوگا، حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے یہی مروی ہے، اسلئے کہ جانور اور سوار دونوں اس اکسانے والے کے اکسانے کے نتیجے میں اپنی جگہ سے ہٹائے گئے، لہٰذا اس جانور کے فعل کو اکسانے والے کی طرف منسوب کیا جائیگا، گویا کہ اسی اکسانے والے نے ہی اپنے ہاتھ سے یہ نقصان کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ اکسانے والا اس فعل کے سبب بننے میں متعدی ہے، اور وہ سوار اپنے فعل میں غیر متعدی ہے، لہٰذا تعدی کی وجہ سے تاوان واجب کرنے میں اکسانے والے کی جانب کو ترجیح دی جائیگی۔ البتہ اگر اس سوار نے جانور کو راستے میں کھڑا کیا ہوا ہوتا (اور پھر اکسانے والے نے اسکو اکسایا) تو راکب اور اکسانے والے دونوں پر نصف نصف ضمان آتا، اسلئے کہ راستے میں جانور کو کھڑا کرنے کے نتیجے میں وہ سوار بھی متعدی ہے (اور اگر وہ جانور اس اکسانے والے ہی کو روند دے تو اسکا خون ہدر ہے) اسلئے کہ اس صورت میں وہ اکسانے والا خود اپنے نفس کے خلاف جنایت کرنے والا

(۱) الهداية مع فتح القدير ج:۹ ص:۲٦۷

شمار ہوگا۔ اگر اس شخص کے اکسانے کے نتیجے میں جانور کسی شخص پر کود پڑے، یا کسی کو روندے، اور اس کو ہلاک کردے تو اکسانے والے پر ضمان آئے گا، سوار پر نہیں آئے گا۔

اس بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ایک اثر بھی موجود ہے، جسے امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مصنف میں بیان کیا ہے، چنانچہ فرمایا :

اقبل رجل بجارية من القادسية، فمر على رجل واقف على دابة، فنخس الرجل الدابة، فرفعت رجلها، فلم تخطئ على الجارية، فرفع الى سلمان بن ربيعة الباهلى، فضمن الراكب، فبلغ ذلك ابن مسعود، فقال: على الرجل، انما يضمن الناخس . (۱)

یعنی ایک شخص قادسیہ سے ایک باندی لے کر آیا، راستے میں وہ ایک سوار کے پاس سے گزرا، جو ایک جانور کے اوپر سوار تھا، کسی شخص نے اس جانور کو اکسادیا اس جانور نے اپنے پاؤں اٹھائے، اور سیدھے اس باندی پر اس کے پاؤں پڑے (اور وہ باندی ہلاک ہوگئی) باندی کا مالک اپنا قضیہ سلمان بن ربیعہ کے پاس لے گیا، انہوں نے سوار کو ضامن ٹھہرایا، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس جب اس کی خبر پہنچی تو آپ نے فرمایا کہ اس شخص پر لازم تھا کہ وہ اکسانے والے کو ضامن بنائے۔

مصنف ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی مصنف میں اس کی تخریج کی ہے، اسی

(۱) مصنف عبد الرزاق ج:۹ ص:۴۲۳

طرح امام شریح اور امام شعبی نے اس کی تخریج کی ہے، جیسا کہ نصب الرایہ للزیلعی میں ہے، اور شوافع کے نزدیک بھی یہ مسئلہ اسی طرح ہے، جیسا کہ مغنی المحتاج میں ہے۔ (۱)

بہر حال! اس مسئلہ میں بھی راکب کو ضامن قرار نہیں دیا گیا، اس لئے کہ جانور نے جو عمل کیا، اس کی نسبت راکب کی طرف نہیں کی جائے گی، کیونکہ اتلاف کی مباشرت کا تحقق راکب کی طرف سے نہیں ہوا۔

علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ ''مجمع الضمانات'' میں فرماتے ہیں :

جاء راعی أحمرة بها ليعبرها ـ أى النهر ـ و جاء من جانب آخر صبی غیر بالغ مع العجلة، فقال له الراعی : أمسک الثور مع العجلة حتى تمر الأحمرة، فلم يمكنه امساكه، فمضى و وقع الحمار فى النهر لم يضمن، و كذا الراعی اذا لم يمكنه امساک الحمار، و الا يضمن . (۲)

گدھوں کا ایک چرواہا گدھوں کو نہر پار کرانے کے لئے (نہر کے پل کے اوپر) لایا، دوسری طرف سے ایک نابالغ بچہ ایک بیل گاڑی لے کر آگیا، چرواہے نے بچے سے کہا کہ ذرا بیل گاڑی کو روک لے، تاکہ گدھے راستے سے گزر جائیں، لیکن بچے کے لئے روکنا ممکن نہ ہوا، چنانچہ وہ بیل گاڑی پل کے اوپر آگئی، اور اس کی وجہ سے ایک گدھا نہر میں گر گیا تو وہ بچہ ضامن نہ ہوگا، اسی طرح چرواہا بھی ضامن نہ ہوگا، اگر چرواہے کے لئے ان گدھوں کو روکنا ممکن نہیں تھا، ورنہ (اگر

---

(۱) نصب الرایہ ج:٤ ص:٣٨٨، ٣٨٩ و مغنی المحتاج ج:٤ ص:٢٠٤

(۲) مجمع الضمانات للبغدادی ص:١٤٨

روکنا ممکن تھا، پھر بھی نہیں روکا) ضامن ہوگا۔

یہاں بھی بچے کی بیل گاڑی کے نتیجے میں جو گڑھا نہر میں گر گیا، بچہ اس کا ضامن نہیں ہوا، اس لئے کہ باوجودیکہ وہ بچہ اس بیل گاڑی پر سوار تھا، گڑھے کو نہر میں گرانے کی نسبت بچے کی طرف کرنا درست نہیں، لہٰذا "مباشرۃ" متحقق نہ ہوئی۔

(۴) ...... اسی طرح فقہاء نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر وہ جانور جس پر راکب سوار تھا، مرنے کی حالت میں گر جائے، اور اس کے گرنے کے نتیجے میں کوئی انسان ہلاک ہو جائے، یا کوئی چیز تلف ہو جائے، تو راکب پر ضمان نہیں آئے گا، علامہ شربینی خطیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

لو سقطت الدابة ميتة، فتلف بها شيء، لم يضمنه، وكذا لو سقط هو ميتا على شيء و أتلفه، لا ضمان عليه، فقال الزركشي : و ينبغي أن يلحق بسقوطها ميتة سقوطها بمرض أو عارض ريح شديد و نحوه. (۱)

یعنی اگر کوئی جانور مرنے کی حالت میں گرے، اور اس کے نتیجے میں کوئی چیز تلف ہو جائے، تو اس کا ضمان سوار پر نہیں آئے گا۔ اسی طرح اگر سوار مرنے کی حالت میں کسی پر گر جائے، اور اسے ہلاک کر دے تو اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ علامہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ مرنے کی حالت میں گرنے کے مسئلے کے ساتھ یہ مسئلہ بھی ملالیا جائے کہ اگر وہ شخص کسی بیماری کی وجہ سے، یا شدید تیز ہوا کی وجہ سے گر جائے (تو بھی ضمان نہیں آئے گا)

---

(۱) مغنی المحتاج للشربینی ج:٤ ص:٢٠٤-٢٠٥

مندرجہ بالا صورت میں راکب اس لئے ضامن نہیں ہوگا کہ خود اس کی موت واقع ہونے میں اس کے اختیار اور اس کے عمل کو کوئی دخل نہیں ہے، لہٰذا اس راکب سے ہلاک کرنے کی "مباشرۃ" متعلق نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر راکب کا سقوط کسی آفت سماوی، مثلاً بیماری کی وجہ سے، یا تیز ہوا کے چلنے کی وجہ سے ہوا (تو اس میں بھی راکب کے اختیار اور عمل کو کوئی دخل نہیں ہے) جیسا کہ علامہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔

(۵) ...... اسی طرح فقہاء نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر دو کشتیاں آپس میں ٹکرا جائیں، تو ان دو کشتیوں کا ٹکرانا دو سواروں کے ٹکرانے کے مانند ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک پر دوسرے کا ضمان آئے گا۔ لیکن علامہ شربینی الخطیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

> محل هذا التفصيل اذا كان الاصطدام بفعلهما، أو لم يكن و قصرا في الضبط، أو سيرا في ريح شديد، فان حصل الاصطدام بغلبة الريح فلا ضمان على الاظهر، بخلاف غلبة الدابة ـ أى على أحد قولى الشافعية ـ فان الضبط ثم ممكن باللجام و نحوه ...... و ان تعمد أحدهما أو فرط دون الآخر فلكل حكمه . (١)

یعنی مندرجہ بالا مسئلہ کی تفصیل اس صورت میں ہے جب یہ ٹکراؤ ان دونوں کے اپنے فعل کی وجہ سے ہو، یا اپنے فعل کی وجہ سے تو نہ ہو، لیکن دونوں نے قابو

(١) مغنى المحتاج ج:٤ ص:٩٣

کرنے میں کوتاہی کی ہو، یا تیز ہوا کے اندر ان دونوں نے اپنی کشتیاں چلائی ہوں۔ لہٰذا اگر ہوا کے غلبہ کی وجہ سے آپس میں ٹکراؤ ہوا ہو تو اظہر قول کے مطابق ان پر ضمان نہیں آئے گا۔ بخلاف جانور کے غالب آجانے کے، شافعیہ کے ایک قول کے مطابق۔ اس لئے کہ جانور کو لگام وغیرہ سے قابو کرنا ممکن ہے ...... اور اگر دونوں میں سے ایک نے ٹکرانے کا قصد کیا ہو، یا ایک نے زیادتی کی ہو، جبکہ دوسرے نے زیادتی نہ کی ہو تو ہر ایک پر اس کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔

یہ مسئلہ کتاب الام میں اور روضۃ الطالبین میں، اور تحفۃ المحتاج میں بھی مذکور ہے۔ اور علامہ مرداوی رحمۃ اللہ علیہ نے "الانصاف" میں فرمایا :

و ان اصطدمت سفينتان فغرقتا، ضمن كل واحد منهما سفينة الآخر وما فيها، هكذا أطلق كثير من الاصحاب، قال المصنفؒ و غيره: محله اذا فرّط، قال الحارثي: ان فرّط ضمن كل واحد سفينة الآخر وما فيها، و ان لم يفرط فلا ضمان على واحد منهما......و ان كانت احداهما منحدرة، فعلى صاحبها ضمان المصعدة، الا أن يكون غلبة ريح، فلم يقدر على ضبطها......و قال في المغنيؒ : ان فرّط المصعد، بان أمكنه العدول بسفينته، والمنحدر غير قادر ولا مفرّط، فالضمان على المصعد، لأنه المفرّط . (١)

یعنی اگر دو کشتیاں آپس میں ٹکرا جائیں، اور دونوں غرق ہو جائیں، تو ہر کشتی

(١) الانصاف للمرداوى ج:٦ ص:٢٤٤، و كتاب الغصب، و راجع أيضاً "الشرح الكبير" لابن قدامة مع المغنى ج:٥ ص:٤٥٦، كتاب الام ج:٦ ص:٨٦، و روضة الطالبين ج:٩ ص:٣٣٦، وتحفة المحتاج ج:٩ ص:٢٢

والا دوسرے کی کشتی اور کشتی میں جو سامان ہوگا، اس کا ضامن ہوگا۔ بہت سے فقہاء نے اسی طرح مطلق حکم بیان کیا ہے، مصنف وغیرہ نے فرمایا کہ یہ حکم کوتاہی کی صورت میں ہے، علامہ حارثی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر کوتاہی کی ہے تو ہر ایک کشتی والا دوسرے کی کشتی اور اس کے اندر جو مال تھا، اس کا ضامن ہوگا، اور اگر کوتاہی نہیں کی تو دونوں میں سے کسی پر بھی ضمان نہیں آئے گا۔ اور اگر ایک کشتی دوسری کشتی کے نیچے گھسنے والی ہو تو نیچے گھسنے والی کشتی کے مالک پر اوپر والی کشتی کا ضمان آئے گا، الا یہ کہ ہوا غالب آنے کی وجہ سے ایسا ہوا ہو، اور وہ کشتی والا اپنی کشتی کو قابو میں رکھنے پر قادر نہ ہو (اس صورت میں ضمان نہیں آئے گا)۔۔۔۔۔ "المغنی" میں فرمایا کہ اگر اوپر والی کشتی کے چلانے والے نے کوتاہی کی ہو کہ اس کے لئے اپنی کشتی کو اس جگہ سے ہٹانا ممکن تھا (لیکن اس نے نہیں ہٹائی) اور نیچے والی کشتی کو چلانے والا اپنی کشتی کو ہٹانے پر قادر نہیں تھا، اور نہ ہی اس نے کوئی کوتاہی کی تو اس صورت میں ضمان اوپر والی کشتی کے چلانے والے پر ہوگا، اس لئے کہ وہی کوتاہی کرنے والا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ کا خلاصہ وہ ہے جو علامہ حطّاب رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے، چنانچہ فرمایا :

قال أبو الحسن : مسألة السفينة والفرس على ثلثة أوجه: ان علم ان ذلک من الريح في السفينة، و في الفرس من غير راكبه، فهذا لاضمان عليهم، أو يعلم ان ذلک من سبب النواتية في السفينة، و من سبب

الراكب فی الفرس، فلا اشكال أنهم ضامنون، و ان أشكل الأمر حمل فی السفينة علی ذلک من الريح و فی الفرس أنه من سبب راكبه. (۱)

ابو الحسن رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا: کشتی اور گھوڑے کا مسئلہ تین صورتوں پر مشتمل ہے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اگر یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ کشتیوں میں تصادم ہوا کی وجہ سے، اور گھوڑے کا تصادم راکب کے فعل کے علاوہ کسی اور وجہ سے ہوا ہے تو اس صورت میں کسی پر بھی ضمان نہیں آئے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یقینی طور یہ معلوم ہو جائے کہ کشتی کا تصادم ملاحوں کی وجہ سے، گھوڑے کا تصادم راکب کی وجہ سے ہوا ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں کہ سب ضامن ہوں گے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ اگر معاملہ مشتبہ ہو جائے (اور کسی وجہ کے بارے میں یقینی علم نہ ہو) تو کشتی والے مسئلے میں تصادم کو ہوا کے چلنے پر محمول نہیں کیا جائے گا، اور گھوڑے والے مسئلے میں کہا جائے گا کہ وہ راکب کے سبب سے ہوا ہے۔

لہٰذا فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کشتی کے ملاح نے کشتی کے روکنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی تو کشتی کے تصادم کے نتیجے میں جو نقصان ہوا، اس نقصان کا ضمان ملاح پر نہیں آئے گا، اس لئے کہ بادبانی کشتی مکمل طور پر ملاح کے اختیار میں نہیں ہوتی، بلکہ اس کے چلنے میں ہوا کا بڑا دخل ہوتا ہے، لہٰذا اگر ہوا غالب آجائے تو اس صورت میں نقصان کی نسبت ملاح کی طرف نہیں کی جائے گی، لہٰذا ملاح سے ''مباشرۃ'' متحقق نہیں ہوئی۔

---

(۱) مواهب الجليل للحطاب ج:۶ ص:۲۴۳

مندرجہ بالا فقہی نصوص ''مباشرۃ'' کے پائے جانے کے بارے میں فقہاء کرام کی انتہائی گہری نظر پر دلالت کرتی ہے، اور ''مباشرۃ'' کے پائے جانے کے بارے میں یہ بہت اہم نقطہ ہے، اور گاڑیوں وغیرہ کے حادثات کے بے شمار مسائل میں عنقریب اس کا فائدہ سامنے آجائے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

﴿تیسرا قاعدہ﴾

مسبب ضامن ہوگا اگر وہ متعدی ہو

یہ قاعدہ علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ''مجمع الضمانات'' میں ان الفاظ سے بیان کیا ہے کہ ''المسبب لایضمن الا ان یتعد'' (۱) ...... یعنی مسبب ضامن نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ تعدی کرے، اور ''تبیین الحقائق'' سے امام زیلعی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت قاعدہ ثانیہ پر کلام کرتے ہوئے ہم بیان کرچکے ہیں۔

''مسبب'' کی تعریف علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کی ہے کہ :

حد المسبب هو الذى حصل التلف بفعله، و تخلل بين فعله و التلف فعل مختار . (۲)

''مسبب'' کی تعریف یہ ہے کہ وہ شخص جس کے فعل سے نقصان ہوا ہو، اور نقصان اور اس کے فعل کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل حائل ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کنواں کھودا، اور ایک شخص اس کنویں

---

(۱) مجمع الضمانات ص:۱۶۵

(۲) شرح الاشباہ و النظائر ج:۱ ص:۱۹۶

میں گر گیا، تو اس مثال میں کنواں کھودنے والا اس شخص کے گرنے کا "مسبب" ہے، لہٰذا اگر اس شخص نے کنواں کھودنے میں تعدی کی ہے تب تو وہ ضامن ہوگا، اور اگر اس نے تعدی نہیں کی، تو اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

"مجلة الاحكام العدلية" میں اس قاعدے کی تعبیر میں تسامح ہوا ہے، وہ اس طرح کہ مادہ نمبر ۹۳ میں یہ قاعدہ ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے کہ "المسبب لا يضمن الا بالتعمد" یعنی مسبب ضامن نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ تعمد یعنی قصد و ارادہ کرے۔ حالانکہ یہ بات جمہور فقہاء کے بیان کردہ قاعدے کے خلاف ہے، اس لئے کہ نقصان پہنچانے کا قصد و ارادہ "مسبب" کو ضامن بنانے کے لئے شرط نہیں۔ اسی لئے اگر کسی شخص نے دوسرے کی ملکیت کی زمین میں کنواں کھودا، اور اس کنویں میں کوئی شخص گر گیا، تو اس صورت میں کنواں کھودنے والا ضامن ہوگا۔ اگر چہ اس نے اس نیت سے نہ کھودا ہو کہ اس میں کوئی آ کر گرے۔ لہٰذا اس قاعدے کی صحیح عبارت وہ ہے جو ہم نے بیان کی کہ "المسبب لا يضمن الا بالتعدى" اگر چہ اس شخص کا نقصان اور تعدی کا ارادہ نہ ہو۔

"مجلة الاحكام العدلية" میں تعبیر کی اس غلطی پر فضیلۃ الشیخ مصطفیٰ زرقاء حفظہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب (۱) میں توجہ دلائی، اور فرمایا کہ صحیح تعبیر یہ ہے کہ "المسبب لا يضمن الا بالتعدى" اور یہ تعبیر تمام کتب فقہیہ کے موافق ہے۔

اور قاعدہ ثانیہ پر کلام کرتے ہوئے میں نے بیان کیا تھا کہ شیخ موصوف حفظہ اللہ

---

(۱) راجع المدخل الفقهى العام ف:٦٥٨ والفعل الضار و الضمان فيه ص:٧٧-٧٨

تعالیٰ نے ''تعدی'' کے دو معانی کے درمیان بہت باریک فرق کیا ہے، اور ''مباشرۃ'' کے موضوع پر ان کا کلام ایسا عمدہ ہے، جس نے بہت سے اشکالات دور کر دیے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کو جزاء خیر عطا فرمائے، آمین۔ لیکن ''تسبب'' کے موضوع پر انہوں نے جو بیان کیا ہے، اس پر مجھے ایک بنیادی اشکال ہے۔ وہ یہ کہ حضرت موصوف مدظلہم نے یہ بیان کیا ہے کہ وہ ''تعدی'' جو مسبب کو ضامن بنانے کے لئے شرط ہے، بعینہ یہ وہی ''تعدی'' ہے جو ''مباشرۃ'' کو ضامن بنانے کے لئے شرط ہے، وہ تعدی کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے کی ملکیت کی طرف، یا دوسرے شخص کے حق کی طرف تجاوز کر جانا، چاہے وہ تجاوز ایسے فعل کے ذریعہ ہو، جو فی نفسہ مباح ہو، یا ایسے فعل کے ذریعہ نہ ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ شیخ موصوف مدظلہم نے جو بات بیان کی ہے، اس کے نتیجے میں ''مسبب'' اور ''مباشرۃ'' کے درمیان فرق باقی نہیں رہتا، جبکہ تمام فقہاء نے دونوں کے درمیان فرق بیان کیا ہے کہ ''مباشر'' ضامن ہوگا، اگرچہ وہ تعدی نہ کرے، اور ''مسبب'' ضامن نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ تعدی کرے۔ لہٰذا صحیح بات جو فقہاء کرام کے کلام سے متبادر ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ وہ ''تعدی'' جو ''مسبب'' کو ضامن بنانے کے لئے شرط ہے، وہ تعدی بالمعنی الثانی ہے، اور معنی الثانی یہ ہیں کہ جو فعل ضرر کا سبب بنا ہے، وہ فعل فی نفسہ ممنوع ہو۔ اور اس معنی کے اعتبار سے تعدی ''مباشر'' کو ضامن بنانے کے لئے شرط نہیں۔

چوتھا قاعدہ

اگر کسی فعل میں ''مباشر'' اور ''مسبب'' دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت

''مباشر'' کی طرف کی جائے گی۔

یہ قاعدہ علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے ''الاشباہ والنظائر'' میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے(۱) اور ''مجلۃ الاحکام العدلیۃ'' مادہ نمبر:۹۰ میں اشباہ ہی سے یہ قاعدہ لیا گیا ہے۔ پھر علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس قاعدہ کی شرح ان الفاظ سے کی ہے۔

فلا ضمان علی حافر البئر تعدیا بما أتلف بالقاء غیرہ

یعنی کنواں کھودنے والے پر تعدی کرنے کی وجہ سے اس چیز کا ضمان نہیں جو چیز کسی دوسرے شخص نے اس کنویں میں ڈال کر تلف کردی ہو۔

اس مثال میں کنواں کھودنے والا''مسبب'' ہے، اور جس شخص نے وہ چیز کنویں میں ڈالی، وہ''مباشر'' ہے، لہٰذا''مباشر''''مسبب'' پر مقدم ہوگا، اور اس چیز کو ہلاک کرنے کی اضافت''مباشر'' کی طرف کی جائے گی، اور وہی ضامن ہوگا۔

لیکن اس قاعدے کے بہت سے مستثنیات ہیں، اور ہمارے موضوع سے متعلق مستثنیات کا نچوڑ ہم دو نقطوں میں بیان کریں گے۔

پہلا نقطہ :

پہلا نقطہ یہ ہے کہ اگر''مسبب'' کی تاثیر''مباشر'' کی تاثیر سے زیادہ قوی ہو تو حکم کی نسبت''مسبب'' کی طرف کی جائے گی۔ یہ قاعدہ کتب فقہ میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور نہیں ہے، لیکن چوتھے قاعدے کے مستثنیات میں فقہاء کرام نے جو متعدد

(۱) الاشباہ والنظائر ج:۱ ص:۲۹٦ قاعدہ نمبر:۱۹

جزئیات بیان کئے ہیں، یہ قاعدہ ان کا خلاصہ اور نچوڑ ہے۔ چنانچہ علامہ علی حیدر رحمۃ اللہ علیہ "مجلۃ" کی شرح میں فرماتے ہیں :

"اما اذا کان السبب مما یفضی مباشرۃ الی التلف، فیترتب الحکم علی المسبب، مثال ذلک لو تماسک شخصان، فامسک بلباس الآخر، فسقط منه شیء کساعة مثلاً، فکسرت، فیترتب الضمان علی الشخص الذی أمسک بلباس الرجل، رغمًا من کونه متسببا، والرجل الذی سقطت منه الساعة مباشر، لأن السبب هنا قد أفضی الی التلف مباشرۃ، دون ان یتوسط بینهما فعل فاعل آخر" (۱)

یعنی اگر "سبب" ایسا ہو جو کسی چیز کی ہلاکت کی طرف "مباشرۃ" مفضی ہو جائے تو اس صورت میں حکم کا ترتب متسبب پر ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے دو شخص آپس میں دست وگریباں ہو جائیں، اور ایک شخص دوسرے کو کپڑے سے پکڑ لے، جس کے نتیجے میں کوئی چیز مثلاً گھڑی گر کر ٹوٹ جائے، تو اس صورت میں ضمان اس شخص پر آئیگا جس نے کپڑے سے پکڑا تھا، باوجودیکہ وہ شخص "متسبب" ہے، اور جس شخص کی گھڑی گری وہ "مباشر" ہے، لیکن اس مثال میں "سبب" ہلاکت تک مباشرۃً مفضی ہوگیا، اس کے بغیر کہ کسی تیسرے شخص کا فعل ان کے درمیان حائل ہو۔

اس سے زیادہ واضح مثال وہ ہے جو فقہاء حنفیہ نے بیان کی ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو کسی کے قتل پر اکراہ ملجی کے ساتھ مجبور کیا، تو اس صورت میں

(۱) درر الحکام لعلی حیدر ج:۱ ص:۸۱

قصاص ''مکرِہ'' پر آئے گا، ''مکرَہ'' پر نہیں آئے گا، چنانچہ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

فاما المكره على القتل فان كان الاكراه تاما فلا قصاص عليه عند ابى حنيفة و محمد رحمهما الله تعالى، ولكن يعزر، و يجب على المكره . (۱)

یعنی جس شخص کو قتل کرنے پر مجبور کیا گیا، اگر اکراہ تام تھا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک ''مکرَہ'' پر قصاص نہیں آئے گا، البتہ اس کو تعزیر دی جائے گی، اور ''مکرِہ'' پر قصاص واجب ہوگا۔

اس مثال میں بظاہر ''مکرَہ'' اس قتل کا ''مباشر'' ہے، اور ''مکرِہ'' کی اس میں کوئی حیثیت نہیں، سوائے اس کے کہ اس کو ''مسبب'' قرار دیا جائے، لیکن ضمان ''مسبب'' پر آرہا ہے، ''مباشر'' پر نہیں آرہا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس مثال میں ''مسبب'' کے فعل کی تاثیر ''مباشر'' کے فعل کی تاثیر سے زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ وہ ''مکرَہ'' کی تو ''مکرِہ'' کے ہاتھ میں ایک آلہ کی حیثیت ہو چکی تھی۔

اسی طرح ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ اگر کسی شخص نے ایسے جانور کا اکسایا جس پر کوئی سوار تھا، اور اس کے نتیجے میں اس جانور نے کسی کو روند ڈالا، تو ضمان اکسانے والے پر آئے گا، سوار پر نہیں آئے گا۔ باوجودیکہ اکسانے والا ''مسبب'' ہے، اور سوار بظاہر ''مباشر'' ہے، لیکن اکسانے والے کی تاثیر قتل کرنے میں راکب کی تاثیر کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے، اسی لئے ضمان واجب کرنے میں ''مسبب''

(۱) بدائع الصنائع ج:۷ ص:۱۷۹

کو "مباشر" پر مقدم کیا گیا۔

مندرجہ بالا جزئیات بظاہر چوتھے قاعدے سے خارج نظر آرہے ہیں، لیکن ماسبق میں قاعدہ ثانیہ کے تحت "مباشرۃ" کی جو تفسیر ہم نے بیان کی ہے، اور یہ کہ "مباشرۃ" کا اپنے صحیح مفہوم کے ساتھ پایا جانا تعدی کے بغیر بھی ضمان واجب ہونے کے لئے شرط ہے، اگر ہم ان دونوں باتوں میں غور کریں تو یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ مندرجہ بالا تینوں مثالوں میں جس شخص پر لفظ "مباشر" بولا گیا ہے، وہ حقیقت میں "مباشر" ہی نہیں ہے کہ معقول وجہ کے ساتھ اس کی طرف اتلاف کی نسبت کرنا درست ہو، اس جہت سے ہلاک کرنے کا ضمان اس پر نہیں ہے، اس حیثیت سے نہیں کہ یہاں "مسبب" کو "مباشر" پر مقدم کیا گیا ہے۔

چنانچہ دوسرے شخص کے کپڑے پکڑنے سے جس شخص کی گھڑی گر کر ٹوٹ گئی اس کے بارے میں یہ کہنا درست نہیں کہ گھڑی کے گرانے میں وہ "مباشر" ہے، اس لئے کہ "مباشرۃ" کسی عمل کے پائے جانے کا تقاضہ کرتی ہے، اور اس شخص نے کوئی عمل نہیں کیا، لہٰذا کپڑے پکڑنے والا شخص بغیر کسی مزاحم کے گھڑی گرانے کا سبب بن گیا، اور چونکہ یہ کپڑے پکڑنے والا شخص کپڑے پکڑنے میں "متعدی" بھی ہے، اس لئے وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا۔ اسی طرح دوسری مثال میں "مکرَہ" اگر چہ قتل کے لئے مباشر ہے، لیکن چونکہ وہ "مکرِہ" کی طرف سے اکراہ کی وجہ سے مجبور ہونے کے حکم میں ہے، اور وہ "مکرِہ" کے ہاتھ میں آلہ محض ہے، اس لئے ضمان واجب کرنے میں اس کی مباشرۃ معتبر نہیں ہوگی۔

اسی طرح اکسانے والے کے بارے میں کہا جائے گا کہ چونکہ وہ جانور کے

بدکنے کا سبب تھا، جس نے جانور کو راکب کی قدرت سے نکال دیا تھا، وہ "راکب" ایسا ہو گیا جیسے کہ اس کا کوئی فعل اور اختیار ہی نہیں، لہٰذا اس "راکب" کو مباشر کہنا درست نہیں، اب مسبب کسی مزاحم کے بغیر رہ گیا، لہٰذا ہلاکت کی نسبت مسبب کی طرف کی جائے گی، اور وہ ضامن ہو گا۔

پھر میں نے اس موضوع پر ایک نفیس بحث علامہ خالد اُتاسی رحمۃ اللہ علیہ کی دیکھی جو اسی بات کی تائید کرتی ہے جو بات ہم نے کہی، ہم انہی کے الفاظ میں یہ بحث یہاں ذکر کر دیتے ہیں، چنانچہ انہوں نے لکھا ہے کہ :

المباشر هو الذى حصل التلف مثلًا بفعله بلا واسطة، فكان هو صاحب العلة يضاف اليه التلف، و المتسبب ما حصل التلف لا بمباشرته و فعله، بل بواسطة هى العلة، لحصول المعلول، وهى فعل فاعل مختار، و أما فعله فلا تاثير له سوى أنه مفض اليه، فان اجتمعا فكما صرحت المادة يضاف الحكم الى المباشر ـ لأنه صاحب العلة، وهى أقوى ....

اعلم انه متى كان المتوسط بين السبب و المعلول صالحًا لاضافة المعلول اليه، يكون السبب حينئذ سببًا حقيقيًا ـ اى محضًا ـ بمعنى أنه لا مزية له سوى الافضاء الى حصوله، و عرفوه بأنه ماتوسط بينه و بين الحكم علة، وذلك المتوسط هو العلة، وهذا هو المبحوث عنه فى القاعدة، و متى كان المتوسط غير صالح لذلك، فالحكم يضاف الى السبب، و يكون حينئذ فى

معنى العلة، و معرفة هذا الضابط ينفعك في كثير من الوقائع.

و صور اجتماعهما ماذكر في المادة: فان ملقي الحيوان مباشر تلفه بالذات، و حافر البئر متسبب، لأن حفره أفضى الى التلف، فالضمان على المباشر ......

و اذا انفرد السبب ـ وذلك فيما لو كان الحائل المتوسط بينه و بين الحكم ـ اعني المعلول ـ غير صالح لاضافة الحكم اليه ـ يكون المتسبب ضامنًا. كسوق الدابة، فانه غير موضوع للتلف، ولا هو مؤثر فيه، بل طريق للوصول اليه، والعلة للتلف التوسط بينه و بين السوق، وهو وطء الدابة انسانا او مالًا بقوائمها و ثقلها، و لكن لما لم يكن هذا المتوسط فعل فاعل مختار اضيف الحكم الى السبب، و هو السوق الواقع من السائق، فكأنه دافع للدابة على ماوطئت عليه، فيضمن، لأنه سبب فيه معنى العلة. (١)

یعنی ''مباشر'' وہ ہے جس کے فعل سے بلاواسطہ نقصان پہنچے، لہٰذا وہ ''مباشر'' صاحب ''العلۃ'' ہوتا ہے جس کی طرف ہلاکت کی نسبت کی جاتی ہے، اور ''مسبب'' وہ ہے کہ اس کی مباشرت اور اس کے فعل کی وجہ سے نقصان نہ ہوا ہو، بلکہ اس واسطے کی وجہ سے نقصان ہوا ہے جو ''علت'' ہے، تا کہ معلول حاصل ہو جائے، اور وہ ''علت'' کسی بااختیار فاعل کا فعل ہوتا ہے، اور مسبب کے فعل کی اس کے علاوہ کوئی

(١) شرح المجلۃ ج:١ ص:٢٤٩، ٢٥٠ رقم المادة ٩٠

تاثیر نہیں ہوتی کہ وہ اس نقصان تک پہنچانے والا ہوتا ہے، لہٰذا اگر مباشر اور مسبب دونوں جمع ہو جائیں تو جیسا کہ مادۃ میں اس کی صراحت کی ہے کہ حکم کی نسبت مباشر کی طرف کی جائے گی، کیونکہ مباشر ہی صاحب العلۃ ہے، اور وہ زیادہ قوی ہے۔

جان لیں! کہ جب سبب اور معلول کے درمیان کوئی درمیانی واسطہ معلول کو سبب تک پہنچانے کی صلاحیت رکھتا ہو، تو اس صورت میں ''سبب'' سبب محض بن کر رہ جائے گا، اس معنی میں کہ معلول کے حصول تک پہنچانے کے علاوہ کوئی اضافی حیثیت اس کے اندر نہیں رہے گی، اور فقہاء کرام نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ سبب اور حکم کے درمیان جو علت واسطہ بنے، وہ درمیانی چیز ہی علت ہے، اور قاعدہ مذکورہ میں اسی علت سے بحث کی گئی ہے، اور جب یہ درمیانی چیز میں سبب کو حکم تک لے جانے کی صلاحیت نہ ہو، تو اس وقت حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی، اور اس وقت وہ ''سبب'' علت کے معنی میں ہوگا، اور اس قاعدے اور ضابطے کا علم آپ کو بے شمار واقعات میں فائدہ دے گا۔

سبب اور علت کے ایک ساتھ جمع ہونے کی صورت وہ ہے جو مادہ میں بیان کی ہے کہ جانور کو کنوئیں میں پھینکنے والا ''مباشر'' ہے، اس لئے کہ اس نے جانور کو بالذات براہ راست تلف کیا ہے، اور کنواں کھودنے والا ''مسبب'' ہے، اس لئے کہ اس کے کنویں کھودنے نے اس جانور کو ہلاکت تک پہنچایا، لہٰذا اس صورت میں ''مباشر'' پر ضمان آئے گا۔

اور اگر کسی جگہ صرف ''سبب'' تنہا پایا جائے، اور یہ اس جگہ ہوتا ہے جہاں سبب اور حکم یعنی معلول کے درمیان کوئی ایسا واسطہ حائل ہو کہ اس حکم کی نسبت اس

واسطہ کی طرف کرنا درست نہ ہو، اس صورت میں وہ سبب ہی علت مؤثرہ کے معنی میں ہوگا، اور حکم کی اضافت اسی سبب کی طرف کی جائے گی، اور مسبب ضامن ہوگا۔ جیسے جانور کو ہانکنا، اب جانور کو ہانکنا ایسا فعل ہے جو کسی چیز کی ہلاکت کے لئے وضع نہیں کیا گیا، اور نہ ہی یہ فعل ہلاکت میں مؤثر ہے، بلکہ ہلاکت تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ہے، ہلاکت کی علت وہ ہے جو ہانکنے اور ہلاکت کے درمیان دائر ہے، وہ ہے جانور کا کسی انسان کو پامال کرنا اپنے پیروں سے یا اپنے بوجھ سے روند ڈالنا، لیکن یہ درمیانی واسطہ کسی فاعل مختار کا فعل نہیں (بلکہ جانور کا فعل ہے) اس لئے حکم کی اضافت یہاں "سبب" کی طرف کی جائے گی، وہ "سبب" ہانکنے والے کا جانور کو ہنکانا ہے، گویا کہ یہی سبب جانور کو روندنے کی طرف لے جانے والا ہے، لہٰذا "مسبب" ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا "سبب" ہے جس میں علت کے معنی پائے جارہے ہیں۔

دوسرا نقطہ :

دوسرا نقطہ یہ ہے کہ جب کسی واقعہ میں "مسبب" تعدی کرنے والا ہو، اور "مباشر" تعدی کرنے والا نہ ہو۔ یہ صورت "قاعدہ رابعہ" کے مستثنیات میں سے ہے، جس کو بعض فقہاء نے یہاں بیان کیا ہے، وہ یہ کہ "مسبب" اپنے فعل میں متعدی ہو، اور "مباشر" اپنے فعل میں غیر متعدی ہو، اس صورت میں "حکم" کی نسبت "مسبب متعدی" کی طرف کی جائے گی۔ صاحب ہدایہ نے یہ قاعدہ اس مسئلے کے تحت ذکر کیا ہے، جس میں کوئی شخص کسی جانور کو اکسائے، جس کے نتیجے

میں وہ جانور کسی کو مار ڈالے، تو اس صورت میں ضمان ''ناخس'' پر آئے گا، ''راکب'' پر نہیں آئے گا۔ اس کی پوری عبارت ہم نے قاعدہ ثانیہ کے تحت ذکر کردی تھی، اور اس عبارت میں یہ تھا کہ :

و لأن الناخس متعد في تسبيبه، و الراكب في فعله غير متعد، فيترجح جانبه في التغريم للتعدي. (۱)

چونکہ ''ناخس'' جانور کو نقصان کا سبب بنانے میں تعدی کرنے والا ہے، اور راکب اپنے فعل میں غیر متعدی ہے، اس لئے تعدی کی وجہ سے ضمان واجب کرنے میں ناخس کے جانب کو ترجیح دی جائے گی۔

صاحب ''عنایہ'' نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس مسئلہ میں ''مباشر'' کا غیر متعدی ہونا اس کو ''ضمان'' سے بری نہیں کرسکتا، لہٰذا صاحب ہدایہ کی بیان کردہ یہ علت اس مسئلہ میں درست نہیں جس میں وہ جانور کسی کو روند ڈالے۔ لیکن اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ قاعدہ کہ ''مباشر'' ضامن ہوگا، اگر چہ وہ متعدی نہ ہو، اس قاعدہ پر اس جگہ عمل کیا جائے گا جہاں اس کے ہلاک کرنے میں صرف ایک سبب ''مباشر'' کی مباشرت ہی ہو۔ لیکن جہاں کوئی دوسرا سبب بھی ہو، اور وہ دوسرا ''سبب'' سبب بننے میں متعدی بھی ہو، اور ''مباشر'' اپنے فعل میں غیر متعدی ہو تو اس صورت میں ''مسبب'' کو مباشر پر مقدم کیا جائے گا۔ ہاں! اگر کسی واقعہ میں ''مسبب'' اور ''مباشر'' دونوں متعدی ہوں، تو اس جگہ ''مباشر'' کو ''مسبب'' پر مقدم کیا جائے گا۔ بعض اوقات اس کی تائید ایک دوسرے مسئلے سے

(۱) الهداية مع فتح القدير ج:۹ ص:۲٦۷

ہوتی ہے، جس کو علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ''مجمع الضمانات '' میں بیان کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا :

قصار أوقف دابة فی الطریق، و علیها ثیاب، فصدمها راکب، و مزق بعض الثیاب التی کانت علی الدابة، قال الشیخ ابو بکر البلخی رحمه الله تعالی : ان رأی الراکب الدابة الواقفة ضمن، و ان لم یبصر لا یضمن، و لو مر رجل علی ثوب موضوع فی الطریق وهو لا یبصره فتخرق، لایضمن . (۱)

ایک دھوبی نے اپنا جانور راستے میں کھڑا کر دیا، اس جانور پر کپڑے لدے ہوئے تھے، کسی سوار نے اس جانور کو ٹکر مار دی، اور اس جانور پر جو کپڑے تھے، اس میں سے بعض کپڑے پھاڑ دیے۔ شیخ ابو بکر بلخی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اگر اس سوار نے دھوبی کے جانور کو کھڑا ہوا دیکھ لیا تھا، تب تو وہ سوار ضامن ہوگا، اور اگر اس نے نہیں دیکھا تھا تو ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر راستے میں پڑے کپڑوں کے اوپر سے کوئی شخص گزرے، اور اس گزرنے والے نے ان کپڑوں کو نہیں دیکھا تھا، اور وہ کپڑے پھٹ گئے تو اس گزرنے والے پر ضمان نہیں آئے گا۔

لہٰذا وہ دھوبی جس نے اپنا جانور راستے میں کھڑا کر دیا تھا، کپڑوں کے پھٹنے کا ''مسبب'' ہے، اور وہ ''متعدی'' بھی ہے، کیونکہ راستے میں اس نے اپنا جانور

(۱) مجمع الضمانات ص:۱٤۷ باب:۱۱ فصل:۱

کھڑا کیا تھا، اور جو آدمی دوسرے جانور پر سوار تھا، وہ مباشر ہے، اب اگر دوسرے سوار کو دھوبی کا جانور نظر نہیں آیا تو وہ سوار متعدی نہیں، لہٰذا اس پر ضمان نہیں آئیگا۔ اور کپڑوں کے پھاڑنے کی نسبت "مسبب" کی طرف کی جائے گی، وہ "دھوبی" ہے، گویا کہ اس دھوبی نے اپنے کپڑے خود پھاڑے، لہٰذا کوئی دوسرا شخص ضامن نہیں ہوگا۔ لیکن اگر دوسرے جانور پر سوار شخص نے دیکھ لیا تھا کہ دھوبی کا جانور کھڑا ہے، اس کے باوجود اس سے ٹکرا دیا تو اس صورت میں وہ سوار متعدی ہوگا۔ اور جس جگہ پر "مسبب" کی تعدی اور "مباشر" کی تعدی جمع ہو جائیں تو وہاں ضمان کا ذمہ دار "مباشر" ہوگا۔ اسلئے دوسرے جانور پر سوار شخص دھوبی کو کپڑوں کا ضمان ادا کرے گا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے راستے میں کپڑے رکھ دیے، تو وہ کپڑے رکھنے والا شخص کپڑوں کے پھاڑنے کا "مسبب" ہے، اور وہ متعدی بھی ہے، کیونکہ عام لوگوں کے گزرنے کا راستہ کپڑے رکھنے کی جگہ نہیں ہے، اور جو شخص راستے سے گزر رہا ہے وہ کپڑے پھاڑنے میں "مباشر" ہے، اب اگر اس کو کپڑے نظر آئے تھے (اس کے باوجود وہ ان کپڑوں پر چڑھ گیا) تو وہ گزرنے والا متعدی ہے، لہٰذا اس پر ضمان آئے گا، اور اگر اس نے کپڑے نہیں دیکھے، تو اس صورت میں وہ متعدی نہیں، لہٰذا اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب میں ایک مسئلہ ورذکر کیا ہے، فرمایا:

مر بحمار عليه حطب، وهو يقول : اليك ! اليك !......

الا ان المخاطب لم يسمع ذلك، حتى اصاب ثوبه و تخرق يضمن، و ان سمع الا انه لم يتهيأله التنحى بطول

المدة فكذلك، و اما اذا امكنه و لم ينح لا يضمن . (۱)

ایک شخص گدھے پر لکڑیاں لے کر گزرا، اور یہ کہتا جا رہا تھا، بچو! بچو!......

لیکن مخاطب (راستہ گزرنے والے) نے اس کی آواز نہیں سنی، یہاں تک کہ اس کے کپڑے لکڑیوں میں الجھ کر پھٹ گئے، تو گدھے والا ضامن ہوگا، اور اگر اس نے آواز سن لی تھی، لیکن اس عرصہ میں اس کو بچنے کا موقع نہیں ملا، تب بھی یہی حکم ہے (یعنی گدھے والا ضامن ہوگا) لیکن اگر مخاطب کے لئے اس گدھے سے دور ہٹنا ممکن تھا، اور پھر بھی نہیں ہٹا تو اس صورت میں گدھے والا ضامن نہیں ہوگا۔

اس مسئلے میں گدھے والا ''مباشر'' ہے، ان فقہاء کے قول کے مطابق جو سائق (پیچھے سے ہنکانے والے) اور قائد (آگے سے کھینچنے والے) کو مباشر قرار دیتے ہیں، اور جب اس گدھے والے نے ''بچو بچو'' کی آواز لگائی تو وہ متعدی نہیں تھا، لیکن جب مخاطب نے اس کی آواز نہیں سنی تو وہ ''متعدی'' بن گیا، اور نقصان کا ضامن بن گیا۔ اسی طرح اگر مخاطب نے آواز تو سن لی تھی، لیکن اس کو دور ہٹنے کا موقع نہیں ملا (اور گدھا اس سے ٹکرا گیا، تو گدھے والا ضامن ہوگا) لیکن اگر اس مخاطب کو دور ہٹنے کا موقع مل گیا تھا، اس کے باوجود وہ نہیں ہٹا، تو اس صورت میں وہ مخاطب ''مسبب'' متعدی ہے، لہٰذا نقصان کا ضمان بھی اسی پر آئے گا۔

بہر حال! صاحب ہدایہ کے قول کے مطابق اور مندرجہ بالا جزئیات پر نظر کرتے ہوئے مندرجہ ذیل صورتیں سامنے آئیں:

---

(۱) مجمع الضمانات ص: ١٥٤

(۱) اگر نقصان کا واحد سبب ''مباشر'' ہو تو وہی ضامن ہوگا، چاہے وہ متعدی ہو، چاہے متعدی نہ ہو، اس معنی میں متعدی نہ ہو کہ اس نے کوئی ایسا فعل نہ کیا ہو جو فی نفسہ ممنوع ہو۔

(۲) جب کسی معاملے میں ''مباشر'' اور ''مسبب'' دونوں جمع ہو جائیں اور ''تعدی'' کی مندرجہ بالا تعریف کے اعتبار سے ان میں سے کوئی بھی متعدی نہ ہو تو اس صورت میں ضمان ''مباشر'' پر آئے گا۔

(۳) جس جگہ ''مباشر'' اور ''مسبب'' دونوں جمع ہو جائیں، اور مباشر متعدی ہو، اور ''مسبب'' متعدی نہ ہو تو ضمان ''مباشر'' پر آئے گا۔

(۴) جس جگہ ''مباشر'' اور ''مسبب'' دونوں جمع ہوں، اور دونوں متعدی ہوں، تو اس صورت میں بھی ضمان ''مباشر'' پر آئے گا۔

(۵) جس جگہ ''مباشر'' اور ''مسبب'' دونوں جمع ہوں، اور ''مسبب'' متعدی ہو، اور ''مباشر'' متعدی نہ ہو تو ضمان ''مسبب'' پر آئے گا۔

بہر حال! یہ ٹریفک کے حادثات سے متعلق ضمان کے واجب ہونے نہ ہونے کے قواعد کا خلاصہ ہے جو فقہاء کی کتب سے سامنے آیا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

گاڑیوں کے حادثات

مندرجہ بالا قواعد کی تمہید اور تشریح کے بعد اب ہم ''گاڑیوں کے حادثات'' کی طرف آتے ہیں، اور ان حادثات کو مندرجہ بالا قواعد اور ان سے متعلق فقہی جزئیات کی جو تشریح ہم نے اوپر بیان کی ہے، اس کی روشنی میں بیان کریں گے۔

گاڑیوں کے ذریعہ ہونے والے حادثہ میں ڈرائیور کی ذمہ داری کی حد

قانون یہ ہے کہ گاڑی چلانے کے دوران جو کوئی حادثہ اس گاڑی سے پیش آئے، اس گاڑی کا ڈرائیور اس حادثہ کا ذمہ دار ہے، اس لئے کہ گاڑی اس ڈرائیور کے ہاتھ میں محض ایک آلہ ہے، اور وہ ڈرائیور اس کو کنٹرول کرنے پر قادر ہے، لہٰذا اس گاڑی سے جو حادثہ پیش آئے گا، ڈرائیور اس کا ذمہ دار ہوگا۔

میں یہ سمجھتا ہوں کہ گاڑی اور جانور میں ایک بڑا فرق بھی ہے، وہ یہ کہ جانور بذات خود بھی حرکت کرسکتا ہے، بخلاف گاڑی کے کہ وہ ڈرائیور کی حرکت دیے بغیر خود بخود حرکت نہیں کرسکتی۔ اس جہت سے جب میں دیکھتا ہوں کہ فقہاء کرام نے جانور کے منہ اور ہاتھ سے پہنچنے والے نقصان اور جانور کے پاؤں یا دم سے پہنچنے والے نقصان کے درمیان جو فرق کیا ہے، یہ فرق گاڑی کے مسئلے میں نہیں چلے گا، جانور میں تو یہ فرق کیا ہے کہ پہلی قسم کے اعضاء سے جو نقصان ہو، اس کا ضامن سوار کو ٹھہرایا ہے، اور دوسری قسم کے اعضاء سے پہنچنے والے نقصان کا ضامن سوار کو قرار نہیں دیا، اس لئے کہ جانور پر جو شخص سوار ہے، اس کیلئے یہ ممکن نہیں کہ وہ جانور کے پاؤں اور دُم سے پہنچنے والے نقصان کو بچا سکے۔

جہاں تک گاڑی کا تعلق ہے، چونکہ وہ بذات خود حرکت نہیں کرتی، لہٰذا پوری گاڑی ڈرائیور کے ہاتھ میں ایک آلہ ہے، اور وہ ڈرائیور اس کے اجزاء پر مکمل کنٹرول رکھنے پر قادر ہے، اس لئے کہ گاڑی کے تمام اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں، اور گاڑی کے کسی حصے کی دوسرے حصوں کو چھوڑ کر علیحدہ اپنی کوئی حرکت

نہیں ہے۔ لہٰذا گاڑی کا ڈرائیور ہر نقصان کا ذمہ دار ہوگا جو نقصان بھی گاڑی کے ذریعہ پہنچے، چاہے وہ نقصان گاڑی کے اگلے حصے سے پہنچے، یا گاڑی کے پچھلے حصے سے پہنچے، یا دائیں اور بائیں جانب سے پہنچے، اسلئے کہ گاڑی کے تمام کل پرزے ڈرائیور کے تصرف میں ہیں، اور گاڑی کا کوئی کل پرزہ بھی خود بخود حرکت نہیں کرتا۔

اب ضابطہ یہ ہوا کہ گاڑی کا ڈرائیور ہر اس نقصان کا ضامن ہوگا جو گاڑی کے پہیوں کے ذریعہ پہنچے، یا اس کے اگلے حصے سے، یا اس کے پچھلے حصے سے، یا دونوں اطراف سے پہنچے، اس لئے کہ گاڑی ڈرائیور کے ہاتھ میں آلہ محض ہے، لہٰذا اس گاڑی سے پہنچنے والے نقصان کی نسبت ڈرائیور کی طرف کی جائے گی۔

اگر گاڑی کا ڈرائیور گاڑی چلانے میں متعدی ہو کہ وہ ٹریفک کے قوانین کے خلاف گاڑی چلا رہا ہو۔ مثلاً وہ گاڑی اتنی تیز رفتاری سے چلا رہا ہو کہ اس جگہ پر اتنی رفتار سے چلانے کی اجازت نہ ہو، یا اس نے سڑک کی خاص لائن پر چلانے کا التزام نہ کیا ہو۔ یا ان کے علاوہ دوسرے کسی ٹریفک کے قانون کی خلاف ورزی کی ہو، تو اس صورت میں اس بارے میں کوئی شک نہیں کہ وہ ڈرائیور ہی ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ اس ڈرائیور کی تعدی کی وجہ سے نقصان ہوا، اور متعدی ہر حال میں ضامن ہوتا ہے۔

لیکن اگر وہ ڈرائیور گاڑی چلانے میں متعدی نہ ہو، بلکہ وہ ٹریفک کے تمام قوانین کی پابندی کرتے ہوئے گاڑی چلا رہا ہو، پھر بھی اس کی گاڑی سے کسی کو نقصان پہنچ جائے تو کیا وہ ڈرائیور اس حالت میں اس نقصان کا ضامن ہوگا یا نہیں؟

ہمارے زمانے میں اس بارے میں علماء کی رائے مختلف ہیں، بعض علماء تو فرماتے ہیں کہ وہ ڈرائیور ضامن ہوگا، کیونکہ وہ مباشر ہے، اور مباشر ضامن ہوتا ہے، اگرچہ وہ متعدی نہ ہو، جبکہ دوسرے بعض علماء فرماتے ہیں کہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ ٹریفک کے تمام قوانین کی پابندی کے باوجود جب حادثہ پیش آ گیا تو یہ حادثہ سماویہ ہوگا، جس سے بچنا ممکن نہیں تھا، اور مباشر اس وقت ضامن ہوتا ہے جب اس کے لئے بچنا ممکن ہو، اور نہ کہ اس جگہ پر جہاں اس کے لئے بچنا ممکن نہ ہو۔

وہ قواعد اور فقہی جزئیات جو گزشتہ صفحات میں میں نے بیان کی ہیں، ان کی روشنی میں جو بات مجھے ظاہر ہوئی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ وہ یہ کہ ڈرائیور اس نقصان کا ضامن ہوگا جو نقصان اس نے مباشرۃً کیا ہو، اگرچہ وہ متعدی نہ ہو، اس لئے کہ فقہاء کے اجماع سے یہ بات طے ہو چکی ہے کہ "مباشر" کو ضامن ٹھہرانے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ "متعدی" بھی ہو، لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ "مباشرۃ" یقینی طور پر اس طرح ثابت ہو جس کی تفسیر ہم نے قاعدہ ثانیہ کے تحت بیان کی ہے، لہٰذا ڈرائیور کو نقصان کا ضامن قرار دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ معقول طور بغیر کسی مزاحم کے اس کی طرف مباشرۃ کی نسبت کرنا صحیح ہو۔ مندرجہ بالا بنیاد کو پیش نظر رکھنے کے نتیجے میں مندرجہ ذیل صورتوں میں ڈرائیور ضامن نہیں ہوگا۔

(۱) ایک ڈرائیور ٹریفک کے تمام قوانین کی پابندی کرتے ہوئے گاڑی چلا رہا ہو، لیکن اچانک کوئی آدمی دوسرے آدمی کو گاڑی کے سامنے دھکا دیدے، اس طرح کہ ڈرائیور کے لئے اس شخص سے ٹکرانے سے پہلے گاڑی روکنا ممکن نہ ہو،

اور گاڑی اس شخص سے ٹکرا جائے تو اس صورت میں ڈرائیور ضامن نہیں ہوگا۔ بلکہ دھکا دینے والا شخص ضامن ہوگا۔ یہ صورت ایسی ہے جیسے کوئی شخص کھڑے جانور کو اکسائے اور وہ جانور کسی کو مار دے، تو ضمان "اکسانے والے" پر ہوگا، سوار پر نہ ہوگا، اسی طرف یہاں پر فعل کی مباشرۃ گاڑی کے ڈرائیور کی طرف کرنا درست نہیں، کیونکہ یہاں دھکا دینے والے کی تاثیر ڈرائیور کی تاثیر سے زیادہ قوی ہے۔ یا جیسا کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ دھکا دینے والا متعدی ہے، اور ڈرائیور غیر متعدی ہے۔

(۲) اگر ڈرائیور نے سگنل پر گاڑی روک دی، اور سگنل کھلنے کا انتظار کرنے لگا، اس دوران پیچھے سے کسی گاڑی نے اس کو ٹکر مار دی، اور اس کو آگے کی طرف دھکیل دیا، جس کے نتیجے میں [illegible] گاڑی اگلی گاڑی سے ٹکرا گئی، تو اس صورت میں آگے والی گاڑی کے ڈرائیور پر ضمان نہیں آئے گا، بلکہ اس گاڑی کے ڈرائیور پر ضمان آئے گا جس نے پیچھے سے ٹکر مار کر آگے دھکیلا تھا، اس لئے کہ آگے والی گاڑی کی طرف مباشرۃ کی نسبت کرنا درست نہیں، اس لئے وہ تو پیچھے والی گاڑی کیلئے بطور آلہ کے دھکیلی ہوئی ہے، چنانچہ سعودی عرب کی "اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء" نے اپنی قرارداد میں اسی کے مطابق فتوی دیا ہے، اور یہ قرارداد "مجلة البحوث الاسلامية" کے عدد نمبر ٢٦ / ١٤٠٩ھ/١٤١٠ھ میں شائع ہو چکی ہے۔

مندرجہ بالا صورت اس مسئلہ پر پوری طرح منطبق ہوتی ہے جسے فقہاء کرام نے ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی جانور کو اکسائے، اور وہ کسی کو نقصان پہنچائے تو

ضمان اکسانے والے پر ہوگا، سوار پر نہیں ہوگا۔ اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے جسے علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے "مجمع الضمانات" میں ذکر فرمایا ہے، انہوں نے فرمایا کہ :

فان عثر بما احدثه فی الطريق رجل، فوقع علی آخر فمات، كان الضمان علی الذی احدثه فی الطريق، و صار كانه دفع الذی عثر به، لأنه مدفوع فی هذه الحالة، والمدفوع كالآلة. (١)

اگر راستہ میں کسی شخص کے پاخانہ کرنے کی وجہ سے کوئی شخص پھسل گیا، اور پھسل کر دوسرے شخص پر گرا، اور دوسرا شخص مرگیا، اس صورت میں اس شخص پر ضمان آئے گا، جس نے راستے میں پاخانہ کیا تھا، گویا کہ پاخانہ کرنے والے شخص نے اس کو دھکا دیا، اور وہ پھسل گیا، کیونکہ وہ پھسلنے والا شخص اس حالت میں دھکا دیا ہوا ہے، اور دھکا دیا ہوا شخص بمنزلہ آلہ کے ہوتا ہے۔

اس مثال سے ظاہر ہوا کہ وہ شخص جو دوسرے شخص پر گرا ہے، وہ ہلاک کرنے کیلئے "مباشر" ہے، لیکن ضمان "مسبب" پر آئے گا، اسلئے کہ وہ "متعدی" ہے، اور دوسرے اس لئے کہ اس کی تاثیر زیادہ قوی ہے، کیونکہ گرنے والے شخص کا کوئی اختیاری فعل نہیں تھا، لہٰذا مباشرۃ کی نسبت گرنے والے کی طرف نہیں کی جائے گی، یہی معاملہ ہمارے مذکورہ مسئلہ میں ہے۔

(٣) اگر گاڑی چلانے سے پہلے وہ بالکل درست حالت میں تھی، اور ڈرائیور

---

(١) مجمع الضمانات ص:١٧٦ باب :١٢ فصل:٢

نے چلانے سے پہلے معروف طریقے پر اس کی جانچ پڑتال کرلی تھی، پھر گاڑی کے چلنے کے دوران اچانک گاڑی کے پرزوں میں سے کسی پرزے میں خرابی پیدا ہوجائے، یہاں تک کہ وہ گاڑی ڈرائیور کی قدرت اور کنٹرول سے باہر ہوجائے، اور کسی انسان سے ٹکراجائے تو اس کے بارے میں سعودی عرب کی "اللجنة الدائمة للبحوث والافتاء" نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اس صورت میں ڈرائیور پر ضمان نہیں آئیگا، اسی طرح اگر وہ گاڑی اسی سبب کی وجہ سے کسی انسان پر یا کسی چیز پر الٹ جائے، اور وہ انسان مرجائے، اور وہ چیز ضائع ہوجائے تو ڈرائیور پر ضمان نہیں آئے گا۔ (۱)

مندرجہ بالا فتویٰ اس مسئلہ پر بھی لگانا ممکن ہے جو مسئلہ ہم نے ''قاعدہ ثانیہ'' کے تحت فقہاء کرام کی نص میں ذکر کیا تھا کہ اگر جانور بدک جائے، اور سوار کی قدرت اور اختیار سے نکل جائے تو پھر سوار پر ضمان نہیں آئے گا۔ اسی طرح گاڑی کے ڈرائیور کے کنٹرول سے نکلنے کے بعد اس گاڑی کے کسی حصے سے کوئی حادثہ پیش آجائے تو اس کی نسبت ڈرائیور کی طرف کرنا درست نہیں، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ ڈرائیور اس ہلاکت کا ''مباشر'' ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ڈرائیور ہلاکت کا ''مسبب'' ہے، اس لئے کہ حقیقت میں تو گاڑی وہی چلارہا تھا۔ اور چونکہ وہ ''مسبب'' ہے، لہٰذا اس کو ضامن قرار دینے کے لئے ''تعدی'' شرط ہوگی، اب اگر اس نے گاڑی کو اچھی طرح چیک کرلیا تھا، اور ٹریفک کے قوانین کی پابندی کرتے ہوئے معمول کی رفتار سے وہ گاڑی چلارہا تھا، تو اس صورت میں عدم

(۱) مجلة البحوث الاسلامية

تعدی کی وجہ سے اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ ہاں! اگر اس ڈرائیور نے ان شرائط میں سے کسی شرط میں کوتاہی کی تھی، مثلاً یہ کہ اس نے چلانے سے پہلے گاڑی کو چیک نہیں کیا تھا، یا کسی پرزے میں ظاہری خلل کے باوجود اس نے گاڑی چلانی شروع کردی تھی، یا وہ تیز رفتاری سے گاڑی چلا رہا تھا، توان تمام صورتوں میں اگر وہ گاڑی اس کے کنٹرول سے باہر ہوگئی تو ڈرائیور ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ تعدی کر کے اس گاڑی کے قابو سے باہر نکلنے کا ''مسبب'' ہے۔

بعض اوقات اس فتویٰ کے لئے وہ جزئیہ شاہد بن سکتا ہے، جو علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے بدائع میں ذکر کیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ:

و كذلك (يضمن) اذا كان يمشي في الطريق حاملًا سيفًا، أو حجرًا، أو لبنةً، أو خشبةً، فسقط من يده فقتله، لوجود معنى الخطأفيه، و حصوله على سبيل المباشرة، لوصول الآلة لبشرة المقتول، ولوكان لابسًا سيفًا، فسقط على غيره فقتله، أو سقط عنه ثوبه، أو رداله، أو طيلسانه، أو عمامته، وهو لابسه على انسان فتعقل به فتلف، فلا ضمان عليه أصلًا، لان في اللبس ضرورة، اذا الناس يحتاجون الى لبس هذه، والتحرز عن السقوط ليس في وسعهم، فكانت البلية فيه عامّة، فتعذر التضمين، ولا ضرورة في الحمل، والاحتراز عن سقوط المحمول ممكن أيضًا۔ و ان كان الذى لبسه مما لا يلبس عادة فهو ضامن۔ (۱)

(۱) بدائع الصنائع للكاساني ج:۷ ص: ۲۷۱

یعنی اگر کوئی شخص راستے میں تلوار اٹھا کر چل رہا ہو، یا پتھر، یا اینٹ، یا لکڑی اٹھا کر چل رہا ہو، اور راستے میں ان میں سے کوئی چیز گر جائے، اور اس کے نتیجے میں کوئی آدمی مر جائے تو یہ اٹھانے والا شخص ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس میں خطاء کے معنی بھی پائے جارہے ہیں، اور اس شخص کا یہ عمل علی سبیل المباشرۃ پایا جارہا ہے، اس لئے کہ وہ آلہ مقتول کے جسم تک پہنچ گیا......اور اگر وہ شخص تلوار کو گلے میں لٹکائے ہوئے تھا، پھر وہ تلوار دوسرے شخص پر گر گئی، اور اس کو قتل کر دیا، یا اس شخص کا کپڑا، یا اس کی چادر، یا اس کا جبہ، یا اس کا عمامہ جن کو وہ شخص پہنے ہوئے تھا، ان میں سے کوئی کپڑا دوسرے شخص پر گرا، اور وہ شخص اس میں الجھ کر ہلاک ہو گیا، تو اس کپڑے والے پر کوئی ضمان نہیں آئے گا، اس لئے کہ ان کپڑوں کا پہننا ایک ضرورت ہے، اور لوگ ان کپڑوں کو پہننے کے محتاج ہیں، اور ان کپڑوں کو گرنے سے بچانا انسان کی وسعت اور قدرت میں نہیں، لہٰذا اس کے اندر بلویٰ عام ہے، جس کی وجہ سے پہننے والے کو ضامن بنانا معتذر ہے (جہاں تک ان چیزوں کا تعلق ہے جن کو وہ اٹھا کر راستے میں چل رہا تھا) ان کو اٹھا کر چلنے کی ضرورت نہیں تھی، اور ان چیزوں کو گرنے سے بچانا بھی ممکن تھا (اس کے باوجود اس نے گرنے سے نہیں بچایا، اس لئے اس شخص پر ضمان آئے گا) البتہ اگر کوئی شخص ایسا لباس پہن کر راستے میں چلے جو عادۃً نہیں پہنا جاتا (اور وہ لباس ہوا سے اڑ کر دوسرے شخص پر گر جائے، اور وہ الجھ کر ہلاک ہو جائے) تو وہ شخص ضامن ہوگا۔

مندرجہ بالا مسئلہ کی تائید اس مسئلہ سے بھی ہوتی ہے جو ہم نے "قاعدہ ثانیہ"

کے تحت ذکر کیا تھا کہ اگر کوئی جانور مرکر گر جائے، یا بیماری کی وجہ سے، یا شدید تیز ہوا کی وجہ سے وہ جانور گر جائے، اور اس کے گرنے کی وجہ سے کسی چیز کا نقصان ہو جائے، تو سوار اس نقصان کا ضامن نہ ہوگا۔ (۱)

(۴) اگر کوئی انسان شارع عام پر مقررہ رفتار سے، نظم کے مطابق، لائن کی پابندی کرتے ہوئے، اور ٹریفک کے قوانین کے مطابق دیکھتے ہوئے گاڑی چلائے، اچانک کوئی آدمی اس کی گاڑی کے سامنے چھلانگ مار دے، اور بریک وغیرہ کے ذریعہ گاڑی کو روکنے کے باوجود گاڑی اس شخص سے ٹکرا جائے، تو اس کے بارے میں سعودی عرب کی ''اللجنة الدائمة للبحوث والافتاء'' نے مختلف احتمالات ظاہر کئے ہیں، اور کسی ایک کو حتمی قرار نہیں دیا، چنانچہ اس ''لجنة'' نے مندرجہ ذیل قرارداد منظور کی ہے :

أمكن أن يقال بتضمين السائق من مات بالصدم أو كسر مثلًا، بناء على ما تقدم من تضمين الراكب أو القائد أو السائق ما وطئت الدابة بيديها، و قد يناقش بان كبح الدابة و ضبطها ايسر من ضبط السيارة ـ ويمكن أن يقال بضمان كل منهما ما تلف عند الآخر من نفس و مال، بناء على ما تقدم من الحنفية والمالكية والحنابلة و من وافقهم في تضمين المتصادمين ـ و يمكن ان يقال بضمان السائق ماتلف من نصف الدية أو نصف الكسور، لتفريطه بعدم احتياطه بالنظر لما أمامه من

(۱) مغنی المحتاج للشربینی ج:٤ ص:٢٠٤، ٢٠٥

بعيد، و بضمان المصدوم نصف ذلك لاعتدائه بالمرور فجالة امام السيارة دون الاحتياط لنفسه، بناءً على ما ذكره الشافعي و زفر و عثمان البتي ومن وافقهم في تضمين المتصادمين ۔ و يحتمل ان يقال : أنه هدر، لانفراده بالتعدي . (١)

(اس "لجنة" نے چار احتمالات بیان کئے ہیں، پہلا احتمال یہ ہے کہ) جو شخص ایکسیڈنٹ کی وجہ سے مرجائے، یا اس کے ہاتھ پاؤں ٹوٹ جائیں تو ممکن ہے ڈرائیور کو ضامن قرار دیے جانے کے بارے میں کہا جائے، اس بنیاد پر کہ جو مسئلہ ماقبل میں گزر چکا کہ اگر جانور کسی کو اپنے ہاتھوں سے روندے تو سوار کو، یا جانور کے کھینچنے والے کو، یا جانور کے ہانکنے والے کو ضامن قرار دیا جائے گا۔ البتہ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جانور کو قابو کرنا گاڑی کو کنٹرول کرنے کے مقابلے میں آسان ہے ......(دوسرا احتمال یہ ہے کہ) ممکن ہے کہ کہا جائے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی جان و مال کا ضامن قرار دیا جائے، جیسا کہ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور جن حضرات نے ان کی موافقت اختیار کی ہے، ان کا یہ قول ماقبل میں گزر چکا کہ متصادمین میں سے ہر ایک کو دوسرے کا ضامن قرار دیا جائے گا......(تیسرا احتمال یہ ہے کہ) ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ ڈرائیور پر نصف دیت اور نصف تاوان کا ضمان لگایا جائے، اس لئے کہ اس ڈرائیور نے اپنے سامنے دور سے دیکھنے میں احتیاط نہ کرنے میں کوتاہی کی ہے......اور جو شخص اس گاڑی سے ٹکرایا ہے اس پر نصف ضمان

(١) مجلة البحوث الاسلامية عدد نمبر: ٢٦ - ١٤٠٩ھ

اور نصف دیت لگائی جائے، اس لئے کہ اس شخص نے اچانک گاڑی کے سامنے آنے اور اپنی ذات کے لئے عدم احتیاط کی وجہ سے تعدی کی ہے۔ اس حکم کی بنیاد وہ مسئلہ ہے جو امام شافعی، امام زفر اور شیخ عثمان البتی رحمہم اللہ تعالیٰ اور ان کے موافقین نے آپس میں ٹکرانے والے دونوں پر نصف نصف ضمان واجب کیا ہے..... (چوتھا احتمال یہ ہے کہ) اچانک سامنے آنے والے شخص کا خون ہدر ہے، اس لئے کہ وہ شخص تعدی کرنے میں منفرد اور اکیلا ہے۔

مندرجہ بالا مسئلہ میں مجھ پر یہ بات ظاہر ہو رہی ہے کہ۔ واللہ سبحانہ اعلم۔ وہ شخص جس نے گاڑی کے سامنے چھلانگ لگائی، اگر اس نے اتنی قریب سے چھلانگ لگائی ہو کہ معمول کی رفتار سے چلنے والی گاڑی کو اس جیسی جگہ میں بریک کے ذریعہ گاڑی کو روکنا ممکن نہ ہو، اور اس شخص کا چھلانگ لگانا بھی اتنا اچانک ہو کہ احتیاط سے دیکھ بھال کر چلانے والے ڈرائیور کو بھی پہلے سے اس کی توقع نہ ہو، تو اس جیسی صورت حال میں اس ہلاکت اور نقصان کو گاڑی کے ڈرائیور کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا۔ اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ ڈرائیور ہلاکت اور نقصان کا ''مباشر'' ہے، لہٰذا وہ ڈرائیور ضامن نہ ہوگا، اور چھلانگ لگانے والا شخص اپنے کو ہلاک کرنے کا ''مسبب'' ہوگا۔ اور اس کی مندرجہ ذیل وجوہ ہیں :

پہلی وجہ

پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم اس صورت میں ڈرائیور کو ضامن ٹھہرائیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ ایک شخص خودکشی کرنے اور اپنے آپ کو ہلاک کرنے کا پختہ

ارادہ کرلے، اور پھر اپنے کو ہلاک کرنے کے لئے کسی گاڑی یا ریل کے سامنے چھلانگ لگادے تو کیا اس کی ہلاکت کا ضامن ڈرائیور ہوگا؟ یہ بالکل بداہت کے خلاف ہے۔

دوسری وجہ

دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم پیچھے ''قاعدہ ثانیہ'' کی تشریح میں یہ ثابت کر چکے ہیں کہ ''مباشر'' پر ضمان لازم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ کسی شک کے بغیر ''مباشر'' سے ہلاک کرنے کی مباشرۃ ثابت ہو، لہٰذا جہاں کہیں ''مسبب'' کی تاثیر ''مباشر'' کی تاثیر سے زیادہ قوی ہوگی، یا مباشر کا اختیار کسی دوسرے شخص کے فعل کی وجہ سے منعدم ہو چکا ہو، جیسا کہ جانور کو اکسانے کے مسئلہ میں پیچھے گزر چکا، تو ایسی صورت میں ''مباشر'' کو اتلاف کے لئے ''مباشر'' شمار نہیں کیا جائے گا، لہٰذا اس پر ضمان بھی واجب نہیں ہوگا۔

تیسری وجہ

تیسری وجہ یہ ہے کہ ''مباشر'' کسی دوسرے کی وجہ سے اس فعل کے کرنے پر مجبور ہو، جیسا کہ اِکراہ کی صورت میں ہوتا ہے، تو اس صورت میں اس مباشر کو قتل کے لئے یا اِتلاف کے لئے حقیقی مباشر نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ اِتلاف کی نسبت اس شخص کی طرف کی جائے گی جس نے اس کام کے کرنے پر مجبور کیا ہوگا۔ جیسے کسی شخص نے دوسرے کو کسی انسان کے قتل کرنے پر اِکراہ کیا، اور اس مکرَہ نے اِکراہ ملجئ کی حالت میں اس انسان کو قتل کر دیا تو اس صورت میں قاتل مکرَہ پر ضمان نہیں

آئے گا۔ اس لئے کہ مباشرۃ قتل کی نسبت مکرَہ کی طرف نہیں کی جائے گی۔ جبکہ ہمارے زیر بحث مسئلہ میں مباشرۃ الاتلاف کی نسبت ڈرائیور کی طرف بطریق اولی نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ مکرَہ کو اس فعل سے بچنے کی جو قدرت حاصل ہے، وہ اس اکراہ اس قدرت کو معدوم نہیں کرتا، لہٰذا یہ ممکن ہے کہ مکرَہ اپنی جان کی قیمت پر دوسرے کو قتل کرنے سے رُک جائے، اسی وجہ سے مکرَہ قاتل قتل کرنے پر تعزیری سزا کا مستحق ہوتا ہے۔ برخلاف ہمارے زیر بحث مسئلہ میں ڈرائیور کے پاس چھلانگ لگانے والے شخص کو گاڑی کی ٹکر سے بچانے کیلئے کوئی قدرت اور اختیار نہیں ہوتا۔

چوتھی وجہ

چوتھی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم صاحب ہدایہ کی طرف سے یہ بات ماقبل میں بیان کر چکے ہیں کہ اگر کسی واقعہ میں ''مسبب'' متعدی ہو، اور'' مباشر'' غیر متعدی ہو تو اس صورت میں ''مباشر'' کے مقابلے میں ''مسبب'' ضمان ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارے زیر بحث مسئلہ میں چھلانگ لگانے والا متعدی ہے، اور ڈرائیور غیر متعدی ہے، لہٰذا چھلانگ لگانے والا ہی اپنے فعل کا ذمہ دار ہونا چاہیے۔

پانچویں وجہ

پانچویں وجہ یہ ہے کہ اس واقعہ میں کم از کم ڈرائیور کے مباشر ہونے اور اس کے ضامن ہونے میں شک واقع ہو چکا ہے، اس شک کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ "اللجنة الدائمة للبحوث و الافتاء" جس کا ذکر پیچھے گزر چکا، اس

"لجنة" نے ڈرائیور پر ضمان واجب کرنے میں تردد کا اظہار کیا ہے، اور شک کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا۔ چنانچہ علامہ بغدادی رحمۃ اللہ علیہ "مجمع الضمانات" میں فرماتے ہیں:

رجل حفر بئرا في الطريق، فسقط فيها انسان و مات، فقال الحافر: انه ألقى نفسه فيها، و كذبته الورثة في ذلك، كان القول قول الحافر في قول أبي يوسف الآخر، وهو قول محمد، لأن الظاهر ان البصير يرى موضع قدمه، و ان كان الظاهر أن الانسان لا يوقع نفسه، و اذا وقع الشك، لا يجب الضمان بالشك (۱)

ایک شخص نے راستے میں کنواں کھودا، ایک انسان اس کنویں میں گر کر مر گیا، اب کنواں کھودنے والے نے کہا کہ اس شخص نے اپنے آپ کو خود کنویں میں ڈالا ہے، لیکن مرنے والے کے ورثاء نے اس کی تکذیب کر دی تو اس صورت میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے قول کے مطابق کنواں کھودنے والے کا قول معتبر ہوگا، اور یہی قول امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ بینا انسان اپنے قدم رکھنے کی جگہ کی طرف دیکھتا ہے، دوسری طرف یہ بھی ظاہر ہے کہ انسان خود سے اپنے آپ کو نہیں گراتا، چونکہ اس میں شک پیدا ہو گیا، لہٰذا شک کی وجہ سے حافر پر ضمان واجب نہیں کیا جا سکتا۔

ڈرائیور کو ضامن ٹھہرانے پر استدلال

بعض اوقات مندرجہ بالا واقعہ میں ڈرائیور کو ضامن قرار دینے پر مندرجہ

(۱) مجمع الضمانات للبغدادي ص: ۱۸۰ باب: ۱۲ فصل: ۲

ذیل دلائل سے استدلال کیا جاتا ہے :

(الف) تمام فقہاء کا اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ چلنے کے دوران اگر جانور کسی کو روند دے تو اس جانور کے سوار کو اس نقصان کا ضامن قرار دیا جائے گا، اور اس مسئلہ سے اس صورت کا استثناء نہیں کیا کہ اگر کوئی شخص جانور کے سامنے چھلانگ لگا دے (تو اس صورت میں سوار ضامن نہیں ہوگا) استثناء نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضرات فقہاء اس کے قائل ہیں کہ اس صورت میں بھی سوار ضامن ہوگا۔

یہ دلیل درست نہیں۔ اس لئے کہ فقہاء نے اس استثنائی صورت کو ضمان واجب کرنے کے لئے نہ نفیاً ذکر کیا ہے، اور نہ اثباتاً ذکر کیا ہے، اور فقہاء کا اس صورت سے مجرد سکوت ضمان کے واجب ہونے پر دلالت نہیں کرتا، اس لئے کہ ساکت کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ خاص طور پر اس وقت جبکہ فقہاء کرام نے دوسرے جزئیات کے ضمن میں ایسے اصول ذکر فرمائے ہیں جو اس صورت میں ضمان واجب نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ شاید فقہاء نے اس صورت کا ذکر اس وجہ سے نہیں کیا کہ اس زمانے میں یہ صورت نادر تھی، کیونکہ جانور کو قابو کرنا گاڑی کو قابو کرنے کے مقابلے میں آسان ہے، اس لئے کہ جانور از خود حرکت کرسکتا ہے، بعض اوقات جانور اپنے چلنے کے دوران راستے میں کسی کو دیکھتا ہے تو اس سے ایک طرف کو ہو جاتا ہے، برخلاف گاڑی کے (کہ وہ خود سے ایک طرف کو نہیں ہوسکتی) اور دوسرے یہ کہ اس زمانے میں شہری راستے اصل میں پیدل چلنے والوں کے لئے بنائے جاتے تھے، اس لئے ان راستوں پر جانور تیزی سے

نہیں چل سکتے تھے، برخلاف گاڑیوں کے، کہ وہ ایسے راستوں پر چلتی ہیں، جو تیز رفتار گاڑیوں ہی کے لئے بنائے جاتے ہیں۔

(ب) اور کبھی دلیل کے طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اگر کوئی سونے والا شخص دوسرے شخص پر پلٹ جائے تو اس کے نتیجے میں جو نقصان ہوگا، سونے والا شخص اس نقصان کا ضامن ہوگا، حالانکہ سونے والا شخص غیر مکلف ہوتا ہے، لیکن فقہاء کرام نے بالاجماع اس سونے والے پر ضمان کا حکم لگایا ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ مباشر ضامن ہوتا ہے، اگرچہ وہ فعل اس سے غیر اختیاری طور پر صادر ہوا ہو، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ ڈرائیور بھی ضامن ہو، اگرچہ بغیر اختیار کے ہلاکت صادر ہوئی ہو۔

مندرجہ بالا استدلال کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی ہلاکت میں صرف ''مباشر'' ہی تنہا سبب ہو تو اس صورت میں ہلاکت کا ضامن وہی ہوگا، اگرچہ اختیار کے بغیر وہ ہلاکت اس سے ہوئی ہو، البتہ اس سے وہ صورت مستثنیٰ ہوگی جس میں بچنا ممکن ہی نہ ہو، اور اس میں عموم بلویٰ ہو۔ جیسا کہ ہم نے ماسبق میں "بدائع الصنائع" سے یہ مسئلہ نقل کیا تھا کہ اگر کوئی شخص تلوار گلے میں لٹکا کر جا رہا ہو (اور وہ تلوار کسی کے اوپر گر جائے، اور وہ ہلاک ہو جائے) تو وہ شخص ضامن نہیں ہوگا۔ لیکن اگر کسی مسئلہ میں کوئی دوسرا شخص مختار ہو، اور ہلاک کرنے کی نسبت مباشر کی طرف کرنے میں وہ شخص مزاحم ہو، اور اس شخص کے فعل کی تاثیر ''مباشر'' کے فعل کی تاثیر سے زیادہ قوی ہو تو اس صورت میں ہلاکت کی نسبت اس دوسرے شخص کی طرف کی جائے گی، جیسا کہ ماقبل میں ہم ایک سے زیادہ مثالوں میں ذکر کر چکے ہیں، اور

خاص طور پر جانور کو اکسانے کے مسئلے میں۔ اور اس مسئلہ میں جس میں کوئی راستے میں پڑے ہوئے پتھر کی وجہ سے کسی دوسرے شخص پر گر جائے (اور وہ ہلاک ہو جائے) تو گرنے والا ضامن نہ ہوگا، بلکہ راستے میں پتھر رکھنے والا ضامن ہوگا۔

جہاں تک سونے والے مسئلہ کا تعلق ہے (کہ سونے والا شخص اگر دوسرے شخص پر گر جائے تو سونے والا ضامن ہوگا) تو وہاں سونے والے کی طرف اہلاک کی نسبت کرنے میں کوئی مزاحم نہیں ہے۔ برخلاف گاڑی کے زیر بحث مسئلے کے، کہ یہاں چھلانگ لگانے والا شخص اہلاک کی نسبت ڈرائیور کی طرف کرنے میں مزاحم ہے، اور وہ چھلانگ لگانے والا تعدی کی وجہ سے اہلاک کی نسبت کا اس ڈرائیور کی طرف نسبت کرنے کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے، جس نے قوانین کی پابندی کی تھی، اور اس کے پاس اختیار بھی نہیں تھا۔

اسی وجہ سے مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید یہ دیکھے کہ عمر وسورہا ہے، اور قریب ہے کہ عمر وسوتے ہوئے پلٹ جائے (اور نیچے گر جائے) چنانچہ زید نے ایک بچہ اس کے نیچے لاکر رکھ دیا، تاکہ وہ سونے والا اس بچہ پر پلٹ جائے، اور اس کو ہلاک کر دے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس صورت میں ضمان سونے والے پر نہیں ہوگا، بلکہ اس شخص پر ہوگا جس نے وہ بچہ لاکر اس کے نیچے رکھا۔ باوجودیکہ ظاہری اعتبار سے وہ سونے والا مباشر ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ بچے کو نیچے رکھنے والا شخص ہلاکت کی نسبت سونے والے کی طرف کرنے میں مزاحم ہے، اور اس کے فعل کی تاثیر سونے والے کے فعل کی تاثیر سے زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ بچے کو نیچے رکھنے والا

مختار بھی ہے، اور متعدی بھی ہے۔ بخلاف سونے والے کے (نہ وہ مختار ہے، اور نہ وہ متعدی ہے) یہی صورت حال ہمارے زیر بحث مسئلے میں ڈرائیور کی ہے۔

الحمدللہ، اللہ جل شانہ کی توفیق سے یہاں تک میں نے ٹریفک کے حادثات کے ان اہم مسائل کو بیان کر دیا جن میں ہمارے اس دور میں اشتباہ پایا جاتا ہے، اور ان قواعد اور اصولوں کو بھی بیان کر دیا جن پر اس طرح کے مسائل مبنی ہیں، اور اب اس باب سے متعلق دوسرے مسائل کو اس بنیاد پر نکالنا ممکن ہوگیا، اور اس مختصر بحث میں وقت کی تنگی کی وجہ سے اور دوسرے اہم کاموں کے نظم میں شامل ہونے کی وجہ سے، خواہش کے باوجود میں اس بات پر قادر نہیں ہوں کہ اس باب سے متعلق تمام جزئیات کو جمع کر دوں، لیکن مجھے امید ہے کہ اس مختصر بحث میں جو کچھ میں نے ذکر کیا ہے وہ انشاء اللہ دوسری صورتوں کے احکام کے استخراج اور استنباط کے لئے مدد گار اور معین ثابت ہوگا۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم

و آخر دعوانا ان الحمد للہ ربّ العلمین

دین اور مالی دستاویز کی فروخت

اوران کا شرعی متبادل

(۲)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۲) دین اور مالی دستاویز کی فروخت اور ان کے شرعی متبادل

یہ مقالہ "بیع الدین والأوراق المالية و بدائلها الشرعية" کے عنوان سے حضرت والا مدظلہم نے "اسلامی فقہ اکیڈمی" کے گیارھویں اجلاس منعقدہ منامہ، بحرین بتاریخ رجب ۱۴۱۹ھ میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، بعد میں یہ مقالہ "بحوث فی قضايا فقهية معاصرة" کی جلد ثانی میں شائع ہوا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دین اور مالی دستاویز کی فروخت

اور

ان کے شرعی متبادل

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے بحرین کے شہر منامہ میں مجمع الفقہ الاسلامی کے گیارہویں اجلاس منعقدہ رجب ۱۴۱۹ھ کے موقع پر پیش فرمایا۔

الحمد للّٰہ ربّ العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین وخاتم النبیین وامام المتقین سیدنا ومولانا محمد النبی الأمین وعلی آلہ و اصحابہ الطیبین الطاهرین، وعلی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین. امّا بعد!

بل آف ایکسچینج کی کٹوتی، ٹریژری بلز کی نیلامی، انویسٹمنٹ سرٹیفکیٹس، ڈیبٹ سرٹیفکیٹس اور دیگر مالیاتی دستاویز کی ''اسٹاک ایکسچینج'' میں خرید وفروخت کی صورت میں ''دیون'' کا لین دین سرمایہ دارانہ نظام کی نمایاں خصوصیت بن چکا ہے، اس قسم کے تمام معاملات کا حاصل ''دین'' کو فیس ویلیو سے کم یا زیادہ پر فروخت کرنا ہے، بعض مالکی اور شافعی علماء کے اقوال میں ''بیع الدین'' کے جواز کا

ذکر ہے، ہمارے دور کے کچھ لوگوں نے اس کی ایک غلط تشریح لے لی، اور اس کی بنیاد پر "دین" کو فیس ویلیو سے کم یا زیادہ پر فروخت کرنے کو جائز قرار دیدیا۔

چنانچہ ضرورت محسوس ہوئی کہ دین کی فروخت اور اس کی تمام اقسام کا شرعی حکم بیان کر دیا جائے، نیز اس موضوع پر فقہاء کرام کے مذاہب کی وضاحت کی جائے، اسی غرض کی تکمیل کے لئے یہ تحقیقی مقالہ پیش کیا جا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ مجھے حق اور صحیح بات کہنے کی توفیق عطا فرمائے، و رلغزش و گمراہی سے بچائے، انه تعالیٰ سمیع قریب مجیب الدعوات۔

دین کی فروخت کی مختلف صورتیں

دین کی فروخت کی مختلف صورتیں ہیں، جن پر فقہاء نے کلام کیا ہے:

(۱) دین کی فروخت اس دین کے عوض جو خریدنے والے کے ذمہ ہے۔

(۲) دین کی فروخت اس دین کے عوض جو کسی تیسرے شخص کے ذمہ ہے۔

ان دونوں قسموں کو "بیع الکالی بالکالی" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۳) کسی سامان کے عوض دین فروخت کرنا اُسی شخص کو جسکے ذمہ دین ہے۔

(۴) نقد کے عوض دین فروخت کرنا اُسی شخص کو جس کے ذمہ دین ہے۔

ان دونوں قسموں کو "بیع الدین ممن علیه الدین" (دین کی فروخت اس شخص کو کرنا جس پر دین ہے) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۵) جس شخص کے ذمہ دین ہے اس کے علاوہ کسی اور کو سامان کے عوض دین فروخت کرنا۔

(۲) جس شخص کے ذمہ دین ہے اس کے علاوہ کسی تیسرے شخص کو نقدی کے عوض فروخت کرنا۔

ان دونوں صورتوں کو "بيع الدين من غير من عليه الدين" کہا جاتا ہے۔ ذیل میں ہم ان تمام اقسام میں سے ہر ایک پر علیحدہ گفتگو کریں گے۔

بیع الکالی بالکالی

جہاں تک "دین کی فروخت دین کے عوض" کا تعلق ہے، جسے بیع الکالی بالکالی بھی کہا جاتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں (۱) عقد بیع خود مدیون کے ساتھ کیا جائے (۲) یا تیسرے فریق کے ساتھ عقد بیع ہو۔

پہلے کی مثال : ایک آدمی دوسرے سے یہ کہے میں تم سے ایک ٹن گندم دو ہزار روپے کے بدلے خریدتا ہوں، اس طرح کے دونوں عوض ایک ماہ بعد ایک دوسرے کے حوالے کئے جائیں گے۔ اس عقد کے نتیجے میں ایک ٹن گندم بائع کے ذمہ دین ہوگی، اور دو ہزار روپے مشتری کے ذمہ دین ہوگئے، اور ایک دین کے عوض دوسرے دین کی فروختگی عمل میں آگئی۔

اسی کی ایک اور مثال یہ ہے کہ زید نے ایک ٹن گندم بیع سلم کے طور پر فروخت کی، لیکن مقررہ وقت پر زید مشتری کو وہ ایک ٹن گندم ادا نہیں کر سکا، تو زید نے مشتری سے کہا کہ وہ گندم جو میرے ذمہ ہے، اسے مجھے تین ہزار روپے میں فروخت کر دو، اور یہ تین ہزار روپے میں ایک ماہ بعد ادا کروں گا، اس طرح جو گندم بائع کے ذمہ دین تھی، وہ بائع نے خود اس نقد کے عوض خرید لی، جو نقد اس کے ذمہ

دین ہے۔ جمہور فقہاء کا اس بیع کے شرعاً ممنوع ہونے پر اتفاق ہے، جس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معروف حدیث ہے :

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن البیع الکالئ بالکالئ . (۱)

اس حدیث پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، کیونکہ اس کے تمام طرق میں ضعف پایا جاتا ہے۔ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمر اور رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے مروی ہے، اور ان دونوں طرق کا مدار موسی بن عبیدہ الربذی پر ہے، اور یہ جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، یہاں تک کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان سے روایت کرنا حلال نہیں، جب ان سے کہا گیا کہ شعبہ تو ان سے روایت کرتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ اگر شعبہ کو وہ بات پتہ چل جائے جو دوسروں کو معلوم ہے تو وہ بھی روایت کرنا چھوڑ دیں۔ (۲)

یاد رہے حاکم اور دار قطنی نے یہ حدیث موسی بن عبیدہ کے بجائے موسیٰ بن

---

(۱) یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے، جیسا کہ حاکم نے مستدرک میں تخریج کی ہے، ۲:۶۵، حدیث نمبر ۲۳۴۲ / ۲۱۳، اور صفحہ نمبر ۲: ۶۶، حدیث نمبر ۲۳۴۳ / ۲۱۴، مطبوعہ بیروت، ۱۴۱۱ھ، اور دار قطنی نے اپنی سنن میں ذکر کیا ہے، ۳: ۷۱، ۷۲، نمبر ۲۶۹، ۲۷۰، کتاب البیوع میں، اور بیہقی نے سنن الکبریٰ میں ذکر کیا ہے، ۵: ۲۹۰، باب ماجاء فی النہی عن البیع الدین بالدین، عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں ۸: ۹۰، حدیث نمبر ۱۴۴۴۰، ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں ۶: ۵۹۸، حدیث نمبر ۲۱۶۹، طحاوی نے شرح معانی الآثار میں، ۴: ۲۱، مطبوعہ مصر، اور بزار نے اپنی مسند میں، جیسا کہ ہیثمی کی کشف الاستار میں ہے ۲: ۹۱، نمبر ۱۲۸۰، ابن عدی نے کامل میں ۶: ۲۳۳۵، اسی طرح مروی ہے رافع بن خدیج سے جیسا کہ طبرانی نے المعجم الکبیر میں تخریج کی ہے، ۴: ۲۶۷، حدیث نمبر ۴۳۷۵

(۲) تہذیب التہذیب ، ۱۰: ۳۵۷

عقبہ کے طریق سے روایت کی ہے۔ اس لئے حاکم نے اسے ''مسلم'' کی شرط پر صحیح کہا ہے۔ امام ذہبی نے اس پر کوئی گرفت نہیں کی (۱) تاہم امام بیہقی نے اپنی سنن میں اس بات کو وہم قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ اس حدیث کے راوی موسیٰ بن عبیدہ ہیں، موسیٰ بن عقبہ نہیں ہے۔ (۲)

امام ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق دار قطنی نے ''علل'' میں اعتراف کیا ہے کہ اس روایت میں موسیٰ بن عبیدہ منفرد ہیں (۳) چنانچہ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دار قطنی نے جو اپنی سنن میں موسیٰ بن عقبہ کا ذکر کیا ہے وہ ان کا وہم ہے۔

باوجودیکہ اس حدیث کی سند ضعیف ہے، لیکن مصنف ابن عبد الرزاق کی درج ذیل روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے :

أخبرنا الأسلمي قال: حدثنا عبد لله بن دينار، عن ابن عمر قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الكالي، وهو بيع الدين بالدين، وعن بيع المجر، وهو بيع ما في بطون الابل (كذا) و عن الشغار .

''حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع الکالی سے منع فرمایا، اور یہ بیع الدین بالدین ہے۔ اور اونٹنی کے پیٹ میں موجود بچے کو فروخت کرنے سے، اسی طرح اپنی بہن یا بیٹی کے بدلے کسی کی بہن یا بیٹی سے بغیر مہر نکاح کرنے سے منع فرمایا''

(۱) مستدرك الحاكم مع التلخيص ، ۲:۵۷ مطبوعه دائرة المعارف
(۲) سنن بيهقى ۵:۲۹۰
(۳) تلخيص الحبير ۳:۲٦ نمبر ۱۲۰۵

اس روایت میں موسیٰ بن عبیدہ نہیں، بلکہ یہ روایت ''اسلمی'' کے طریق سے مروی ہے، جن کا پورا نام ابراہیم بن ابی یحییٰ الاسلمی ہے (۱) ان کے بارے میں محدثین کا کلام معروف ہے، اکثر محدثین نے ان کی روایت کو ترک کیا ہے، تاہم امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے کثرت سے روایت کی ہے، اوران کے بارے میں فرمایا ہے'' کہ ان کا آسمان سے یا کہیں اوپر سے گر جانا میرے نزدیک آسان بات ہے، ان کے جھوٹ بولنے سے، اوروہ حدیث میں ثقہ تھے'' نیز ابن عقدہ، ابن الاصبہانی اور ابن عدی نے بھی ان کو ثقہ کہا ہے، اس کے مقابلے میں اکثر محدثین نے ان کی بدعت کے باعث ان کی روایت کو ترک کیا ہے، اورامام ذہبی کے بیان کردہ ضابطہ کے مطابق جرح مقدم ہونی چاہیے (۲) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی توثیق کی بنیاد پر ان کی روایت کو قابل اتباع قرار دیے جانے کا امکان باقی رہتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

پھر یہ کہ جمہور علماء نے اس حدیث کے مضمون پر عمل کرتے ہوئے بیع الدین بالدین کو حرام قرار دیا ہے، نیز محدثین سے نقل کیا گیا ہے کہ اہل علم کی طرف سے حدیث کے مضمون کو بالعموم قبولیت حاصل ہوجانے سے سند کے ضعف کی تلافی ہوجاتی ہے۔ چنانچہ امام سیوطیؒ رحمۃ اللہ علیہ صحیح حدیث کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

وكذا ما اعتضد بتلقي العلماء له بالقبول، قال بعضهم: يحكم للحديث بالصحة اذا تلقاه الناس باقبول وان لم يكن له اسناد صحيح، قال ابن عبد البر في الاستذكار:

(۱) نصب الراية ٤: ٤٠

(۲) ميزان الاعتدال ١: ٥٩

لما حکی عن الترمذی أن البخاری صحح حدیث البحر "هو الطهور ماءه" و اهل الحدیث لا یصحون مثل اسناده، لکن الحدیث عندی صحیح، لأن العلماء تلقوه بالقبول، و قال فی التمهید، روی عن جابر عن النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم : الدینار أربعة و عشرون قیراطًا قال: و فی قول جماعة العلماء و اجماع الناس علی معناه غنی عن الاسناد فیه . (۱)

اسی طرح وہ قول جو علماء کے قبول کرنے کے باعث مضبوط ہوا ہو، بعض علماء نے کہا ہے : جب علماء اس کو قبول کرلیں تو اس پر صحیح حدیث ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اگرچہ اس کی سند صحیح نہ ہو۔ علامہ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے استذکار میں کہا ہے :

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث البحر "هو الطهور ماءه" کو صحیح قرار دیا ہے، جبکہ محدثین اس جیسی سند کو صحیح نہیں کہتے، لیکن میرے نزدیک حدیث صحیح ہے، کیونکہ علماء نے اس کو عمومی طور پر قبول کیا ہے، اور تمہید میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول روایت "الدینار اربعة و عشرون قیراطا" کو بطور مثال ذکر کرکے فرماتے ہیں "علماء کی طرف سے اس روایت کو قبول کئے جانے اور لوگوں کے اجماع کی بنیاد پر سند کی کمزوری دور ہوگئی"

(۱) تدریب الراوی للسیوطی، ص/ ۲۵ ، مطبوعه مدینه منوره

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں :

"و مما یصح الحدیث أیضًا عمل العلماء علی وفقه، و قال الترمذی عقیب روایة : حدیث غریب، والعمل علیه عند أهل العلم الخ و فی الدار قطنی، قال القاسم وسالم : عمل به المسلمون، و قال المالک : شهرة الحدیث بالمدینة تغنی عن الصحة سنده " (۱)

صحیح حدیث کی ایک علامت یہ ہے کہ علماء اس کے مطابق عمل پیرا ہوں، چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں :**حدیث غریب، والعمل علیه عند اهل العلم الخ** . دار قطنی میں ہے، **قال القاسم و سالم : عمل به المسلمون** اگر چہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے غریب ہے، لیکن اس پر اہل علم کا عمل ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مدینہ منورہ میں کسی حدیث کی شہرت اس حدیث کی سند کی صحت سے مستغنی کر دیتی ہے۔

امام سخاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

و کذا اذا تلقت الأمة الضعیفة بالقبول یعمل به علی الصحیح ...... ولهذا قال الشافعی رحمة الله علیه فی حدیث "لاوصیة لوارث" انه لا یثبته اهل الحدیث، ولکن العامة تلقة بالقبول، و عملوا به حتی جعلوه ناسخًا لآیة الوصیة . (۲)

(۱) فتح القدیر لابن الهمام ۳:۳۴۹، کتاب الطلاق، بحث طلاق الامة

(۲) فتح المغیث للسخاوی ۱:۲۶۸

جب امت کسی ضعیف حدیث کو بالعموم قبول کرلے تو درست قول کے مطابق ایسی حدیث پر عمل ضروری ہوگا، اس لئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ''لا وصیۃ لـوارث'' والی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ محدثین اس کی سند کو صحیح نہیں مانتے، لیکن امت نے اس کو قبول کیا ہے، اور اس پر عمل پیرا ہیں، یہاں تک کہ اس حدیث کو آیت وصیت کے لئے ناسخ قرار دیا ہے۔

امام سیوطی رحمۃ اللہ علیہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث '' من جمع بین الصلاتین من غیر عذر فقد أتی بابا من ابواب الکبائر '' کے بارے میں بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

> **الحديث اخرجه الترمذي، و قال: حسن، ضعفه احمد و غيره، و العمل على هذا الحديث عند اهل العلم، فأشار بذلك ان الحديث المتضد بقول اهل العلم، و قد غير واحد بان من دليل صحة الحديث قول اهل به، و ان لم يكن له اسناد يعتمد مثله .** (۱)

اس حدیث کی تخریج امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے، اور حسن قرار دیا ہے، اور امام احمد وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، جبکہ اس حدیث پر اہل علم کا عمل ہے، تو اس سے اشارہ ملا کہ یہ حدیث اہل علم کے قول کے باعث مضبوط ہوئی، جبکہ متعدد محدثین نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ حدیث کی صحت کے دلائل میں ایک یہ بھی ہے کہ اہل علم کا عمل اس پر ہو، اگرچہ اس کی سند ایسی ہو جو قابل اعتماد نہ ہو۔

---

(۱) التعقبات على الموضوعات، ص/۱۴، مطبوعہ لاہور ۱۸۸۶ء

بہر حال! جمہور علماء کا بیع الکالی بالکالی کی حرمت پر اتفاق ہے۔ اکثر فقہاء نے اس کو بیع الدین بالدین سے تعبیر کیا ہے، یہاں تک بعض حضرات نے تو اس کے ممنوع ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: اس بارے میں کوئی صحیح حدیث تو نہیں ہے، تاہم اس بات پر اجماع ہے کہ بیع الدین بالدین جائز نہیں ہے[۱] لیکن حقیقت یہ ہے کہ اجماع بیع الدین بالدین کی بعض صورتوں کے ناجائز ہونے پر ہے، مثلاً: عقد سلم میں تین دن سے زیادہ رأس المال کی ادائیگی کو مؤخر کرنا، یا مسلم فیہ کو رأس المال سے زائد قیمت پر تبدیل کرنا۔

مالکیہ نے بیع الدین بالدین کی بعض صورتوں کو جائز قرار دیا ہے، نیز ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن القیم رحمہما اللہ تعالیٰ نے بھی اس کی کچھ قسموں کو جائز قرار دیا ہے[۲] چونکہ ہماری اس تحقیق کا تعلق ان صورتوں سے نہیں ہے، لہٰذا اس موضوع پر اتنی ہی گفتگو پر ہم اکتفاء کرتے ہیں۔

(۲) مدیون سے دین کی بیع کرنا

دین کی بیع کی دوسری صورت یہ ہے کہ دین کی بیع اسی مدیون سے موجودہ قیمت پر کی جائے، اس صورت کو فقہائے کرام "بیع الدین ممن هو علیه" سے تعبیر کرتے ہیں، اور جمہور فقہاء کے ہاں یہ بیع جائز ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانی رحمۃ اللہ

(۱) فیض القدیر للمناوی ۶:۳۳

(۲) دیکھئے: الدسوقی علی الشرح الکبیر، ۳:۱۹۵ الی ۱۹۷، دارالفکر بیروت، اعلام الموقعین: ۲:۳۸۸، اور دیکھئے: الغرور و أثره فی العقود، للشیخ الدکتور الصدیق محمد امین الضریر ص/۳۳۱

علیہ فرماتے ہیں کہ :

و یجوز بیعه (یعنی الدین) ممن علیه، لأن المانع هو العجز عن التسلیم، ولا حاجة الی التسلیم هنا، و نظیره : بیع المغصوب أنه یصح من الغاصب، ولا یصح من غیره اذا کان الغاصب منکرًا، و لا بینة للمالک ۔ (۱)

دین کی بیع اس شخص سے جائز ہے جس شخص پر دین ہے، کیونکہ دین کی بیع سے جواز سے مانع اس کی سپردگی سے عاجز ہونا تھا، اور مدیون سے بیع ہونے کی صورت میں سپردگی کی ضرورت ہی نہیں رہیگی، اس کی نظیر یہ ہے کہ شئی مغصوب کی بیع غاصب سے کرنا درست ہے، غاصب کے علاوہ کسی اور سے بیع کرنا اس وقت درست نہیں جبکہ غاصب غصب سے انکار کردے، اور مالک کے پاس کوئی ثبوت موجود نہ ہو۔

یہ بات مخفی نہیں کہ مدیون سے دین کی بیع کی صورت میں بھی ان تمام شرائط کا پایا جانا ضروری ہے جو عام بیع کے جائز ہونے کے لئے ضروری ہیں، مثلاً یہ کہ بیع کے جائز ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ مبیع بائع کے قبضہ میں ہو، یہ شرط دین کی بیع میں بھی پائی جانی ضروری ہے، اسی وجہ سے مسلم فیہ کی بیع رب السلم کے قبضہ کرنے سے پہلے مسلم الیہ سے کرنا جائز نہیں، اسی لئے علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

" ولا یجوز بیع المسلم فیه، لأن المسلم فیه مبیع، ولا یجوز البیع قبل القبض " (۲)

یعنی مسلم فیہ کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ مسلم فیہ مبیع ہے (اور اس پر ابھی تک

(۱) بدائع الصنائع ، جلد:۵ ، صفحه نمبر : ۱۴۸

(۲) بدائع الصنائع ، جلد:۵ ، صفحه:۱۴۸

قبضہ نہیں ہوا) اور قبضہ سے پہلے اس چیز کی بیع جائز نہیں۔

اور امام شیرازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و ان كان الدين غير مستقر، نظرت، فان كان مسلمًا فيه لم يجز بيعه، لما روى أن ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما سئل عن رجل أسلف فى حلل دقاق، فلم يجد تلك الحلل، فقال آخذ منك مقام كل حلة من الدقاق حلتين من الجلّ، فكرهه ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهما. (١)

اگر دین غیر مستقر ہو، تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر وہ دین "مسلم فیہ" ہے تو اس کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ ان سے ایک شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے باریک کپڑے کے جوڑوں کی بیع سلم کی تھی، اس کے بعد بازار میں ایسے جوڑے نہیں ملے، تو بیع سلم کرنے والے شخص نے کہا کہ میں ایک باریک جوڑے کے بدلے دو جوڑے "جل" کے لوں گا۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اس عقد کو ناپسند فرمایا۔

اسی طرح دین اور اس کا عوض دونوں اموال ربویہ میں سے ہوں تو ان کے درمیان بیع کے جائز ہونے کے لئے وہی شرط ہوگی جو اموال ربویہ میں ایک کا دوسرے سے تبادلہ کرنے کی صورت میں ہوتی ہے، اسی وجہ سے فقہاء نے دین میں سے کچھ کم کرنے کی شرط پر دین مؤجل کو معجّل سے بدلنے سے منع فرمایا ہے۔

(١) المجموع شرح المهذب، جلد:٩ ، صفحة:٢٩٧

جیسا کہ یہ مسئلہ "ضع و تعجل" کے بیان میں تفصیل سے آچکا ہے۔(۱)

اسی طرح اگر مدیون دائن سے دین مؤجل کو زیادہ قیمت دے کر خرید لے تو یہ عین ربا ہوگا، کیونکہ یہ صورت عقد کی طرح ہو جائے گی جس میں دائن مدیون سے کہے کہ " أتقضي أم تربي" کیا دین ادا کرتے ہو؟ یا اس کو بڑھاتے ہو؟ (یعنی یا تو فی الحال دین ادا کرو، ورنہ اس کی مقدار کو ہزار سے گیارہ سو روپے کرو) ایسے عقد کی حرمت قرآن کریم میں نازل ہو چکی ہے۔

لیکن "بیع الدین ممن علیه الدین" کے جائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مدیون دائن سے یہ کہے کہ "تمہارا جو دین میرے اوپر ہے، اس کے بدلے تم مجھ سے یہ کپڑا خرید لو" یا دائن مدیون سے یوں کہے کہ "میرا دین جو تمہارے ذمے ہے، وہ دین تمہارے اس کپڑے کے عوض فروخت کرتا ہوں" جمہور فقہاء کے نزدیک اس طرح کا عقد جائز ہے۔

مدیون کے علاوہ دوسرے کو دین فروخت کرنا

"بیع الدین" کی تیسری صورت یہ ہے کہ دائن اپنا دین مدیون کے علاوہ کسی تیسرے شخص کو فروخت کردے، اس صورت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، احناف، حنابلہ اور ظاہریہ اس طرف گئے ہیں کہ "بیع الدین من غیر من علیه الدین" جائز نہیں، چنانچہ امام محمد بن حسن شیبانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

---

(۱) "ضع و تعجل" پر تفصیلی بحث "فقہی مقالات، جلد اول، صفحہ: ۱۰۰، پر قسطوں پر خرید و فروخت کی بحث میں گزر چکی ہے۔

لا ينبغي للرجل اذا كان له دين ان يبيعه حتى يستوفيه، لأنه غرر، فلا يدرى أيخرج أم لا يخرج . (۱)

اگر کسی شخص کا دوسرے کے ذمے دین ہو، تو اس کے لئے اس دین کو اس وقت تک فروخت کرنا مناسب نہیں، جب تک اس دین کو وصول نہ کرلے، اسلئے کہ ایسے دین کو فروخت کرنا غرر (غیر یقینی صورتحال) ہے، اس لئے کہ وہ خود نہیں جانتا کہ وہ اس دین سے نکل سکے گا یا نہیں (دین وصول بھی ہوگا یا نہیں)

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و لا ينعقد بيع الدين من غير من عليه الدين، لأن الدين اما ان يكون عبارة عن مال حكمى فى الذمة، و امّا ان يكون عبارة عن فعل تمليك المال و تسليمه، و كل ذلك غير مقدور التسليم فى حق البائع، و لو شرط التسليم على المديون لا يصح ايضًا، لأنه شرط التسليم على غير البائع، فيكون شرطًا فاسدًا فيفسد البيع . (۲)

مدیون کے علاوہ دوسرے کو دین فروخت کرنے کی صورت میں وہ بیع منعقد نہیں ہوگی، کیونکہ دین سے مراد یا تو مال حکمی ہے جو مدیون کے ذمے ہے، یا دین سے مراد مال کا مالک بنانے اور اس کے سپرد کرنے کا فعل ہے، اور یہ دونوں چیزیں بائع کے حق میں غیر مقدور التسلیم ہیں۔ اور اگر مال سپرد کرنے کی شرط مدیون پر لگادی جائے تو یہ بھی درست نہیں، اس لئے کہ یہ بائع کے علاوہ دوسرے

---

(۱) الموطا لامام محمد رحمة الله عليه، باب الرجل يكون له العطايا أو الدين على الرجل فيبيعه، صفحه:۳۵٤

(۲) بدائع الصنائع، جلد:۵، صفحه:۱٤۸

پر تسلیم کی شرط لگانا ہو جائے گا، لہٰذا یہ شرط فاسد ہوگی، اور شرط فاسد ہونے کی وجہ سے بیع بھی فاسد ہو جائے گی۔

قاضی ابویعلی حنبلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و اختلف فی بیع الدین ممن هو علیه، فنقل ابو طالب المنع: و نقل منه جواز ذلک، ولا تختلف الروایة انه لا یجوز بیعه من غیر من هو فی ذمته، وجه الاولی، أنه بیع دین قبل قبضه، فلم یصح، کمالو باعه من غیر من هو علیه، و وجه الثانیة أنه اذا باعه ممن هو علیه فقد حصل القبض فیه، فیجب ان یصح و یفارق هذا اذا باعه من غیره أنه لا یصح، لأنه قد لا یتمکن من استیفائه ممن هو علیه، فیتعذر تسلیم المبیع، فلهذا لم یصح۔ (۱)

مدیون ہی سے دین کی بیع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ ابو طالب نے عدم جواز کو نقل کیا ہے، اور انہی سے اس کا جواز بھی منقول ہے، البتہ اس بارے میں روایتوں میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس کے ذمہ دین ہے، اس کے علاوہ دوسرے سے اس دین کی بیع کرنا جائز نہیں۔ جہاں تک عدم جواز والی روایت کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دین کی بیع ''بیع قبل القبض'' ہے، اور ''بیع قبل القبض'' درست نہیں، جیسا کہ اس شخص سے دین کی بیع کرنا درست نہیں جس پر دین نہیں ہے۔ جہاں تک جواز والی روایت کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ دین اسی شخص کو فروخت کر دیا جس کے ذمہ دین تھا، تو بیع ہوتے ہی قبضہ حاصل

(۱) کتاب الروایتین و الوجهین لأبی یعلی، جلد:۱ ، صفحه:۳۵۷

ہوگیا، لہٰذا اس بیع کا صحیح ہونا ضروری ہے، ہاں اگر اس دین کی بیع کسی دوسرے سے کر دی تو وہ درست نہیں، اس لئے کہ جس پر دین ہے اس سے وصول کرنا مشتری کے لئے ممکن نہیں، لہٰذا مبیع کی سپردگی متعذر رہوگئی، اس وجہ سے یہ بیع درست نہیں۔

علامہ مرداوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

لا یجوز بیع الدین المستقر لغیر من هو فی ذمته، وهو الصحیح من المذهب، و علیه الاصحاب، و عنه : یصح، قاله الشیخ تقی الدین رحمه الله تعالیٰ، و قد شمل کلام المصنف مسألة بیع الصکاک، وهو الورق و نحوه ...... فان کان الدین نقداً، أو بیع بنقد لم یجز بلا خلاف، لأنه صرف بنسیئة، و ان بیع بعرض و قبضه فی المجلس ففیه روایتان، عدم الجواز، قال الامام أحمد : وهو غرر، والجواز . نص علیها فی روایة حرب و حنبل و محمد بن حکم . (۱)

یعنی دین مستقر کو مدیون کے علاوہ دوسرے کو فروخت کرنا جائز نہیں، یہی صحیح مذہب ہے، اور اصحاب (حنابلہ) کی یہی رائے ہے، اور ان سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ بیع درست ہے، یہ بات شیخ تقی الدین رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے، اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا کلام ''دستاویز'' کی بیع کے مسئلہ کو بھی شامل ہے..........

پس اگر دین نقد ہو، یا اس دین کو نقد کے ذریعہ فروخت کیا جائے تو یہ بالاتفاق ناجائز ہے، کیونکہ یہ ''بیع صرف'' نسیئہ ہے، اور اگر دین کو سامان کے عوض

(۱) الانصاف للمرداوی، جلد:٥ ، صفحہ:۱۱۲، نیز دیکھئے : الفروع لابن مفلح ، جلد:٤ ، صفحہ:۱۸٥

فروخت کیا جائے، اور مجلس عقد کے اندر ہی سامان پر قبضہ کرلیا جائے تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت عدم جواز کی ہے، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس میں غرر ہے، اور دوسری روایت جواز کی ہے، حرب، حنبل اور محمد بن حکم کی روایت میں جواز کی صراحت موجود ہے۔

علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ جو اہل ظواہر میں سے ہیں، وہ فرماتے ہیں :

لا يحل بيع دين يكون لانسان على غيره، لا بنقد، و لا بدين، لا بعين، ولا بعرض، كان ببينة او مقرًا به أو لم يكن، كل ذلك باطل ...... برهان ذلك أنه بيع مجهول و ما لا يدرى عينه، و هذا هو أكل مال بالباطل، و هو قول الشافعي، و روينا عن طريق وكيع، نا زكريا بن أبي زائدة قال: سئل الشعبي عن اشترى صكًّا فيه ثلاثة دنانير بشرب؟ قال: لا يصلح، قال وكيع : و حدثنا سفيان عن عبد الله بن ابي السفر عن الشعبي قال: هو غرر.(۱)

یعنی اگر کسی انسان کا دوسرے انسان پر دین ہو تو اس دین کی بیع کسی طرح بھی جائز نہیں، نہ تو نقد کے عوض، نہ دین کے عوض، نہ کسی عین کے عوض، نہ سامان کے عوض، چاہے اس دین کا ثبوت بینہ کے ذریعہ ہوا ہو، یا اقرار کے ذریعہ ہوا ہو، یا نہ ہوا ہو، یہ بیع ہر طرح سے باطل ہے...... دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ مجہول شئی کی بیع ہے، اور اس کے عین کے بارے میں معلوم نہیں، یہ باطل طریقے سے مال کھانے کی طرح

(۱) المحلی لابن حزم ۶۰۹

ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہی قول ہے، امام وکیع کے طریق سے مروی ہے کہ امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا گیا کہ اگر کسی شخص نے پانی کے عوض ایسی دستاویز خریدی جس میں تین دینار تھے، آپ نے جواب دیا کہ ایسا کرنا ٹھیک نہیں۔ اور سفیان عن عبدبن ابی السفر کے طریق سے مروی ہے کہ امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ غرر ہے۔

پھر جن فقہاء نے دین کی بیع کو غیر مدیون سے کرنے سے منع فرمایا ہے، وہ بیع کو بیع کے طریقے پر کرنے سے منع کیا ہے، لیکن اگر دین کی منتقلی غیر مدیون کی طرف "حوالہ" کے طریقے پر ہوتو یہ صورت تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اور بیع اور حوالہ کے درمیان فرق مذہب حنفیہ میں بالکل ظاہر ہے، کیونکہ فقہاء حنفیہ اس بات کے قائل ہیں کہ اگر محال علیہ کے مفلس ہونے کے نتیجے میں، یا محال علیہ کے حوالہ سے انکار کرنے کے نتیجے میں "حوالہ" ضائع ہو جائے، اور بینہ اور ثبوت موجود نہ ہو تو اس صورت میں محتال (اصل دائن) کے لئے جائز ہوگا کہ وہ دین کی وصولی کے لئے محیل (اصل مدیون) سے رجوع کرے۔ (۱)

لیکن اگر مدیون اپنا دین فروخت کر دے تو گویا کہ اس نے دین خریدنے والے کو تمام حقوق اور تمام خطرات میں اپنی جگہ پر لاکھڑا کر دیا، لہٰذا اگر بعد میں اصل مدیون مفلس اور قلاش ہو جائے، یا اصل مدیون دین سے ہی انکار کر دے تو اب مشتری دین فروخت کرنے والے کی طرف رجوع نہیں کرے گا (کیونکہ وہ بری الذمہ ہو چکا) بس یہیں سے دین کی بیع کے نتیجے میں اس دھوکہ کا تحقق ہو گیا،

(۱) هداية مع فتح القدير، جلد:٦ ، صفحه:٣٥٢

جس کی بنیاد پر فقہاء نے دین کی بیع سے منع فرمایا ہے، جبکہ ''حوالہ'' کی صورت اختیار کرنے میں اس دھوکہ کا تحقق نہیں ہوگا، اس لئے کہ حوالہ میں محال علیہ کے مفلس ہوجانے یا دین سے انکار کی صورت میں دائن محیل سے اپنے دین کے لئے رجوع کرسکتا ہے۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک محتال (اصل دائن) محیل (اصل مدیون) سے دین کے لئے کبھی بھی رجوع نہیں کرسکے گا، اگرچہ محتال علیہ مفلس ہوجائے، یا دین کا انکار کردے، لیکن اگر عقد حوالہ میں محتال، محتال علیہ کے مالدار ہونے کی شرط لگائے، اور اسی بنیاد پر وہ حوالہ کو قبول کرے، بعد میں محتال علیہ کا تنگ دست ہونا ظاہر ہوجائے تو اس صورت میں محتال کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنے دین کی وصولی کے لئے محیل سے رجوع کرے (۱) اسی وجہ سے ان کے نزدیک بیع الدین اور حوالہ کے درمیان فرق ہے کہ ''بیع الدین'' جائز نہیں، اور ''حوالہ'' جائز ہے، اور یہ فرق دو اعتبار سے ہے :

اولاً : یہ کہ دین کی بیع میں محض عقد کرتے ہی دین مشتری کی طرف منتقل ہوجائے گا، جبکہ دین کا حصول مشتری سے یقینی نہیں، لہٰذا محض عقد ہی کے نتیجے میں ''غرر'' لازم آجائے گا، اس وجہ سے دین کی بیع جائز نہیں، لیکن اگر ایک شخص نے کوئی چیز ثمن کے عوض فروخت کی، اور ثمن پر بائع نے قبضہ نہیں کیا، اور اب مشتری نے یہ چاہا کہ وہ بائع کو اپنے مدیون کی طرف حوالہ کردے تو مشتری کے لئے ایسا کرنا اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک مدیون اس حوالہ پر راضی نہ ہو، اور صرف اس عقد

(۱) المغني لابن قدامة ، جلد: ٥ ، ص: ٥٩ ، دارالفكر

حوالہ کے نتیجے میں بائع کی طرف دین منتقل نہیں ہوگا، اسی لئے یہ جائز ہے کہ بائع حوالگی پر راضی نہ ہو۔ لہٰذا حوالگی میں کوئی غرر نہیں، اس لئے عقد حوالہ جائز ہے، اور بائع کی رضامندی سے مستقل عقد کے ذریعہ حوالہ منعقد ہو جائے گا۔

ثانیاً : یہ کہ جب محتال نے محتال علیہ کے مالدار ہونے کی شرط پر حوالہ قبول کرلیا، بعد میں ظاہر ہوا کہ محتال علیہ تنگ دست ہے، تو اس صورت میں محتال کے لئے جائز ہے کہ اپنے دین کے لئے محیل سے رجوع کرے، جبکہ ''بیع الدین'' میں یہ سہولت میسر نہیں۔

غیر مدیون سے دین کی بیع کے بارے میں مالکیہ کا مذہب

مالکیہ کے نزدیک بھی اصولاً تو مدیون کے علاوہ کسی اور کو دین کی فروخت جائز نہیں ہے، البتہ اگر چند شرائط پائی جائیں تو مدیون کے علاوہ کسی اور کو بھی دین فروخت کرنا جائز ہو جاتا ہے، امام زرقانی رحمۃ اللہ علیہ نے تیسرے فریق (Third Party) کو دین فروخت کرنے کے احکام کا خلاصہ پیش فرمایا ہے :

و منع بيع دين على الغائب، ولو قربت غيبته ، أو ثبت ببينة و علم ملؤه، بخلاف الحوالة عليه فانها جائزة، و منع بيع دين على حاضر ولو ببينة الا ان يقر، و الدين مما يباع قبل قبضه، و بيع بغير جنسه و ليس ذهبًا بفضة، ولا عكسه، و ليس بين مشتريه و من عليه عداوة، ولا قصد اعناته، فلابد من هذه الخمسة شروط لجواز بيعه زيادة على قوله "يقر" . (۱)

---

(۱) شرح الزرقاني على مختصر خليل ، جلد:۳ ، صفحہ:۸۳

مدیون کی عدم موجودگی کی صورت میں دین فروخت کرنا منع ہے، چاہے وہ کم مدت کے لئے نہیں گیا ہوا ہو، یا دین گواہی سے ثابت ہوا ہو، اور چاہے اس کی مستحکم مالی حالت کا بھی علم ہو، البتہ غیر موجود شخص کی طرف دین کا حوالہ کیا جاسکتا ہے، وہ جائز ہے، اسی طرح مدیون کے موجود ہونے کی صورت میں بھی دین فروخت کرنا منع ہے، چاہے دین باقاعدہ گواہی سے ثابت ہو، لیکن اگر مدیون خود دین کا اقرار کرے، بشرطیکہ دین ایسی کوئی چیز ہو جس کو قبضہ سے پہلے بھی فروخت کیا جاسکتا ہے، اور فروخت دین کی خلاف جنس (Heterogeneous) چیز کے عوض کیا جائے، سونے کے دین کی فروخت چاندی کے بدلے یا چاندی کے دین کی سونے کے بدلے نہ ہو، نیز دین خریدنے والے اور اصل مدیون (Debter) کے درمیان دشمنی نہ ہو، نہ دین کی فروخت کا مقصد مدیون کو کسی طرح تنگ کرنا ہو، تو مدیون کے اقرار کی شرط کے علاوہ ان مذکورہ بالا پانچ شرائط کے اضافہ کے ساتھ (تیسرے فریق کو) دین فروخت کرنے کی اجازت ہے۔

حاصل یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک مدیون کے علاوہ کسی اور کو دین کی فروخت کے جائز ہونے کے لئے درج ذیل شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

۱) مدیون موجود ہو، کہیں سفر وغیرہ پر گیا ہوا نہ ہو۔

۲) مدیون یہ اقرار کرتا ہو کہ اس کے ذمہ دین ہے۔

۳) دین کسی ایسی چیز کا ہو جس کو قبضہ میں لائے بغیر فروخت کرنا جائز ہے، مثلاً اگر گندم دین ہے، تو اس دین کو فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ قبضہ میں لائے بغیر گندم کی فروخت منع ہے۔

۴) دین کی فروخت کسی ایسی چیز کے عوض ہو جو اس کی جنس سے تعلق نہ رکھتی ہو، چنانچہ اگر دین دراہم کا تھا، اور فروخت بھی دراہم سے ہو رہی ہو تو جائز نہیں، علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر عوض ہم جنس ہو تو فروخت کے جائز ہونے کے لئے دین اور اس عوض کی مقدار میں برابری شرط ہوگی۔ (۱)

۵) سونے کے دین کی فروخت چاندی کے بدلے (باوجود خلاف جنس ہونے کے) یا چاندی کے دین کی فروخت سونے کے بدلے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ سونے اور چاندی کا باہمی تبادلہ ''صرف'' ہے، اور ایک کے دین ہونے کی وجہ سے دوطرفہ قبضہ کی شرط پوری نہیں ہوگی۔

۶) مدیون اور دین خریدنے والے کے درمیان دشمنی نہ ہو، یہ شرط اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ دین فروخت کرنے کے ذریعہ کوئی مدیون کے دشمن کو اس پر مسلط کر کے تنگ نہ کرے۔ ان مذکورہ بالا شرطوں پر دسوقی رحمۃ اللہ علیہ نے دو مزید شرطوں کا اضافہ فرمایا ہے:

(۱) ثمن (قیمت) نقد ہو، ادھار نہ ہو، بالکل بنیادی شرط ہے تاکہ معاملہ کے دونوں عوض دین نہ ہو جائیں اس کے منع ہونے پر گفتگو پہلے ہو چکی ہے۔

(۲) مدیون کوئی ایسا شخص ہو جس پر قوانین کا اطلاق ہوتا ہو تاکہ اگر وہ ادائیگی میں پس و پیش کرے تو بذریعہ عدالت حق وصول کیا جا سکے۔

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر، جلد:۳، صفحہ:۶۳

شافعیہ کا مذہب

''بیع الدین من غیر من علیہ الدین'' کے معاملے میں مذہب شافعیہ میں مختلف روایتیں ہیں، چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

اعلم ان الاستبدال بیع لمن علیه دین، فأما بیعه لغیره، کمن له علی انسان مائة، فاشتری من آخر عبدًا بتلک المائة، فلا یصح علی الأظهر، لعدم القدرة علی التسلیم، وعلی الثانی : یصح بشرط ان یقبض مشتری الدین ممن علیه، و ان یقبض بائع الدین العوض فی المجلس، فان تفرقا قبل قبض احدهما بطل العقد، قلت: الأظهر الصحة .(۱)

یعنی جس شخص پر دین ہے اس سے دین کے عوض کسی چیز کا تبادلہ کرنا بیع کے حکم میں ہے، لیکن غیر مدیون سے دین کی بیع کرنا، مثلاً ایک شخص کا دوسرے پر سو روپے کا دین تھا، دائن نے اس سو روپے کے عوض کسی اور شخص سے ایک غلام خرید لیا، تو اظہر قول کے مطابق یہ بیع درست نہیں، اس لئے کہ مشتری کو سو روپے بائع کے حوالے کرنے پر قدرت نہیں، البتہ دوسری روایت یہ ہے کہ یہ بیع اس شرط کے ساتھ درست ہے کہ مشتری مجلس میں مدیون سے دین وصول کرلے، اور بائع الدین مجلس کے اندر عوض یعنی غلام پر قبضہ کرلے، لیکن اگر دونوں کسی ایک پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو جائیں تو یہ عقد باطل ہو جائے گا، میں کہتا ہوں کہ اظہر قول یہ ہے کہ یہ

(۱) روضة الطالبین للنووی، جلد:۳، صفحہ:۵۱۴

عقد درست ہے۔

امام بغوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

أما اذا بـاع الدين من غير من عليه، مثل ان كان له على زيد عشرة دراهم، فاشترى من عمرو ثوبًا بتلك العشرة، أو قال العـمـرو : بـعتك العشرة التى فى ذمة زيد لى بثوبك هـذا، فـاشـتـراه عـمـرو، فالمذهب انه لا يجوز، لأنه غير قادر على تسليمه، وفيه قول آخر :أنه يجوز على حسب مـايـجـوز ممن عليه، فعلى هذا يشترط ان يقبض مشترى الـديـن مـمـن عليه، و بائعه يقبض العوض فى المجلس، حتى لو تفرقا قبل قبض احدهما بطل . (۱)

لیکن اگر دین کی بیع مدیون کے علاوہ کسی دوسرے سے کی، مثلاً زید کے ذمے دس درہم کا دین تھا، دائن نے دس درہم دین کے عوض عمرو سے کپڑا خرید لیا، یا دائن نے عمرو سے کہا کہ زید کے ذمہ جو میرا دس درہم کا دین ہے، وہ دین تمہارے اس کپڑے کے عوض تمہیں فروخت کرتا ہوں، عمرو نے وہ دین خرید لیا، تو اصل مذہب میں یہ عقد جائز نہیں، کیونکہ وہ اس دین کی تسلیم پر قادر نہیں ہے......اس عقد کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ جس پر دین ہو اس کو دین کی بیع کے جائز ہونے کے مطابق یہ بیع بھی جائز ہے، بشرطیکہ دین کا مشتری مدیون سے دین وصول کر کے مجلس میں قبضہ کر لے، اور بائع الدین مجلس کے اندر ہی عوض پر قبضہ کر لے، لہٰذا اگر دونوں عاقدین کسی ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو جائیگا۔

---

(۱) التهذيب للبغوى، جلد : ۳ ، صفحه : ٤١٧

شرح المهذب میں بھی اسی طرح کے الفاظ آئے ہیں :

فأما بيعه لغيره، كمن له على رجل مائة، فاشترى من آخر عبدًا بتلك المائة، ففي صحته قولان مشهوران : أصحهما، لا يصح، لعدم القدرة على التسليم، و الثاني يصح، بشرط ان يقبض مشترى الدين الدين ممن هو عليه، و ان يقبض بائع الدين العوض في المجلس، فان تفرقا قبل قبض احدهما بطل العقد . (۱)

جہاں تک غیر مدیون سے بیع کرنے کا معاملہ ہے، جیسے مثلاً ایک شخص کے دوسرے کے ذمے سو درہم تھے، اس شخص نے ان سو درہم کے عوض کسی دوسرے شخص سے ایک غلام خرید لیا، اس عقد کے صحیح ہونے نہ ہونے کے بارے میں دو قول مشہور ہیں، ان دونوں میں سے زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ عقد درست نہیں، اس لئے کہ اس عقد میں سو درہم سپرد کرنے پر مشتری کو قدرت حاصل نہیں...... دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عقد اس شرط کے ساتھ صحیح ہے کہ دین کا خریدار مجلس ہی میں "ممن علیه الدین" سے دین وصول کر کے اس پر قبضہ کر لے، اگر مجلس میں کسی ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے دونوں جدا ہو جائیں تو یہ عقد باطل ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا نصوص کا خلاصہ یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک دین کی بیع غیر مدیون سے جائز نہیں، مگر اس وقت جب کہ مشتری الدین مجلس عقد کے اندر ہی مدیون سے دین وصول کر کے اس پر قبضہ کر لے۔ حقیقت میں یہ شرط دین کی بیع کے

(۱) المجموع شرح المهذب، جلد: ۹، صفحہ: ۳۰۰

عدم جواز کی طرف اشارہ کر رہی ہے، اس لئے کہ جب مجلس میں دین پر قبضہ کرلیا گیا تو اب دین ہی باقی نہ رہا، شاید اسی وجہ سے علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے ''منہاج الطالبین'' میں صرف عدم جواز کا قول ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا :

و بیع الدین لغیر من علیه باطل فی الأظهر بأن اشتری عبد زید بمائة له علی عمرو ۔ (۱)

دین کی بیع غیر مدیون سے کرنا اظہر قول کے مطابق باطل ہے، مثلاً یہ ہے کہ زید ان سو دراہم کے عوض ایک غلام خرید لے جو سو دراہم عمرو پر دین ہیں۔

لیکن بہت سے علماء شافعیہ نے اس شرط کا ذکر نہیں کیا، یہاں تک کہ خود علامہ شیرازی رحمۃ اللہ علیہ نے ''مہذب'' کے متن میں اس شرط کا ذکر نہیں کیا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

و هل یجوز من غیره ؟ فیه وجهان، أحدهما یجوز، لأن ما جاز بیعه ممن علیه جاز بیعه من غیره، کالودیعة، و الثانی : لا یجوز، لأنه لا یقدر علی تسلیمه الیه، لأنه ربما منعه او جحده، و ذلک غرر لاحاجة به الیه، فلم یجز، و الأول أظهر، لأن الظاهر انه یقدر علی تسلیمه الیه، من غیر منع ولا جحود ۔ (۲)

کیا غیر مدیون سے دین کی بیع جائز ہے؟ اس میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت تو یہ ہے کہ یہ بیع جائز ہے، اس لئے کہ جب دین کی بیع ممن علیه الدین سے

(۱) منهاج النووی مع مغنی المحتاج، جلد : ۲، صفحه : ۷۱
(۲) المهذب مع المجموع، جلد:۹، صفحه : ۲۹۷

جائز ہے، تو ممن علیه الدین کے غیر سے بیع جائز ہے، جیسے ودیعت رکھنا، دوسری روایت یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہیں، اس لئے کہ دائن اس کی سپردگی پر قادر نہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ مدیون ادائیگی سے منع کردے، یا دین ہی کا انکار کردے، لہٰذا اس کے اندر غرر پایا جارہا ہے جس کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے یہ بیع جائز نہیں، لیکن پہلا قول (جواز والا) اظہر ہے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ دائن منع اور جحود کے بغیر اس کی سپردگی پر قادر ہے۔

اور علامہ شربینی الخطیب رحمۃ اللہ علیہ جواز کے قول پر اعتماد کے بعد فرماتے ہیں

و صرح في أصل الروضة كالبغوي باشتراط قبض العوضين في المجلس، وهذا هو المعتمد، و ان قال المطلب: مقتضى كلام الاكثرين يخالفه. (۱)

علامہ بغوی کی طرح اصل الروضہ میں مجلس عقد پر عوضین پر قبضہ کرنے کی شرط کی صراحت فرمائی ہے، اور یہی بات معتمد ہے، اگرچہ مطلب نے فرمایا کہ اکثر علماء کے کلام کا مقتضی اس بات کی مخالفت کرتا ہے۔

شوافع کی کتابوں میں غور کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے اکثر علماء "بیع الدين من غير من عليه الدين" کے مطلقاً عدم جواز کی طرف گئے ہیں، اور جو حضرات جواز کی طرف گئے ہیں انہوں نے بھی مجلس عقد میں قبضہ کرنے کی شرط لگائی ہے، اور جن حضرات نے اس شرط کے بغیر جواز کا ذکر کیا ہے، جیسے امام شیرازی رحمۃ اللہ علیہ، یا تو ان کے مطلق کلام کو اس قید پر محمول کیا جائے گا جو قید

---

(۱) مغنى المحتاج، جلد:۲، صفحہ:۷۱، علامہ رملیؒ نے نہایۃ المحتاج میں اسی طرح ذکر فرمایا ہے، جلد:۴، صفحہ:۹۰

دوسرے حضرات نے لگائی ہے، یا اس کو "قول ثالث" شمار کیا جائے گا۔

بعض حضرات نے مندرجہ بالا دونوں قولوں کے درمیان تطبیق کرتے ہوئے فرمایا کہ جن حضرات نے مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنے کی شرط لگائی ہے اس کا محل وہ عقد ہے جس میں دین اور اس کا عوض اموال ربویہ میں سے ہوں۔ اور جن حضرات نے شرط کے بغیر مطلقاً جواز کا فتویٰ دیا ہے اس کا محل وہ عقد ہے جب عوضین اموال ربویہ میں سے نہ ہوں، دونوں قولوں کے درمیان یہ تفریق اچھی صورت ظاہر کرتی ہے، لیکن علامہ شربینی اور علامہ رملی رحمۃ اللہ علیہما نے اس تفریق کی بنیاد کو اس طرح کردیا ہے کہ ان حضرات نے جواز کے لئے قبضہ کی شرط لگانے کے بعد مال غیر ربوی کی مثال لئے ہیں، یعنی غلام کی مثال بیان کی ہے۔

موجودہ دور کی مالی دستاویزات

دین کی بیع سے متعلق فقہی احکام سے بحث کرنے کے بعد اب ہم ان "مالی دستاویزات" کی طرف آتے ہیں جو موجودہ منڈیوں میں رائج ہیں، اور ان کا شرعی حکم بیان کریں گے۔ ان "مالی دستاویزات" میں کمپنیوں کے شیئرز اور "فنڈز" بھی داخل ہیں، جنہوں نے ایسے عین موجود کی شکل اختیار کرلی ہے، جو کیش نہیں ہیں۔

یہ دونوں "مالی دستاویزات" ہماری اس بحث کے موضوع سے خارج ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں دستاویزات قرض اور دین نہیں بن سکتے، اور ہم ان دونوں کا شرعی حکم دوسرے مقالات میں بیان کرچکے ہیں۔ اور اس بحث میں جن مالی دستاویزات کا شرعی حکم بیان کرنا چاہتے ہیں، یہ وہ دستاویزات ہیں جو حامل دستاویز کے لئے ان

دستاویز کے جاری کرنے والے پر دین اور قرض کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ دستاویز بے شمار ناموں سے رائج ہونے کے باوجود ان دستاویزات کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، پہلی قسم ''بانڈز'' اور دوسری قسم ''بل آف ایکسچینج'' اب ہم ان دونوں قسموں پر تفصیلی گفتگو کریں گے۔

بانڈز (BONDS)

موجودہ دور کی اصطلاح میں ''بانڈز'' اس دستاویز کو کہا جاتا ہے، جس کو مدیون اپنے دائن کے لئے جاری کرتا ہے، جو مدیون کی طرف سے اس بات کے اعتراف کے لئے ہوتا ہے کہ مدیون نے ''بانڈز'' کے حامل سے ایک معلوم رقم بطور قرض کے لی ہے، اور وقت معلوم پر وہ مدیون یہ رقم ادا کرنے کا پابند ہے، عام طور پر یہ ''بانڈز'' عوام کے سامنے پیش کرنے کے لئے جاری کئے جاتے ہیں، تاکہ عوام اس ''بانڈز'' پر تحریر شدہ رقم ادا کر کے یہ ''بانڈز'' حاصل کر لیں، جس کے نتیجے میں یہ عوام ''بانڈز'' جاری کرنے والے کے اس رقم کے ''قرض خواہ'' بن جائیں گے۔

یہ ''بانڈز'' بعض اوقات ''تجارتی شراکت دار کمپنیاں'' یا ''صنعتی کمپنیاں'' اس وقت جاری کرتی ہیں، جب ان کمپنیوں کو کسی منصوبہ کی تکمیل کے لئے بڑی رقم کی بطور قرض ضرورت ہوتی ہے، اور ان کمپنیوں کو ایسے افراد اور ادارے میسر نہیں آتے جو ان کمپنیوں کو ان کی مطلوبہ رقم بطور قرض کے دے سکیں۔ اس لئے کمپنیاں یہ ''بانڈز'' عوام پر پیش کرتے ہیں۔

بعض اوقات یہ ''بانڈز'' حکومت کی طرف سے جاری کئے جاتے ہیں،

جب حکومت کو اپنے "بجٹ خسارے" کو پورا کرنے کے لئے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ حکومت عوام سے قرض لیتی ہے۔

ان "بانڈز" کو چاہے کمپنی جاری کرے، یا حکومت جاری کرے، وہ کمپنی اور حکومت اس بات کی پابند ہوتی ہے کہ وہ "حامل بانڈز" کو سودی نفع ادا کرے، مثلاً اگر ایک بانڈز کی قیمت سو روپے ہے تو کمپنی اس بات کی ذمہ دار ہوتی ہے کہ وہ ایک سال کے بعد "حامل بانڈز" کو ایک سودس روپے ادا کرے۔ اور حامل بانڈز کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ اس بانڈز کو بازار میں فروخت کردے، اور بازار میں یہ بانڈز اس قیمت پر بیچے اور خریدے جاتے ہیں، جس پر فریقین راضی ہوں۔ اگر ایک شخص نے یہ بانڈز سو روپے کا حاصل کیا ہے، تو وہ دوسرے شخص کو یہ بانڈز ایک سو پانچ روپے میں فروخت کردے گا، اور دوسرا شخص اس قیمت پر وہ بانڈز خریدے گا، اس لئے کہ اس دوسرے شخص کو یہ امید ہوتی ہے کہ مدت پوری ہونے پر اس بانڈز پر ایک سودس روپے حاصل ہو جائیں گے۔

ایک دوسری قسم کے "بانڈز" بھی ہوتے ہیں، جو حکومت کی طرف سے جاری کئے جاتے ہیں، اور عام طور پر بینکوں اور مالیاتی اداروں کو برائے فروخت پیش کئے جاتے ہیں، جن کو "ٹریژری بانڈز" کہا جاتا ہے، ان بانڈز کو جاری کرنے کے وہی مقاصد ہوتے ہیں جو دوسرے سرکاری بانڈز کے جاری کرنے کے مقاصد ہوتے ہیں، صرف اتنا فرق ہوتا ہے کہ یہ بانڈز فروخت کے لئے بینکوں کو پیش کئے جاتے ہیں، تاکہ بینک ان بانڈز کو نیلامی کی بنیاد پر خرید لیں، لہٰذا جن بانڈز کی قیمت مثلاً ایک ہزار روپے ہوتی ہے، تو اس کی مدت پوری ہونے پر حکومت پر لازم ہوتا

ہے کہ وہ اس بانڈ کے حامل کو ایک ہزار روپے ادا کرے، چنانچہ ان بانڈز کو خریدنے کے لئے بینکوں کے درمیان نیلامی ہوتی ہے، اور اسٹیٹ بینک کو دوسرے بینکوں کی طرف سے پیش کش موصول ہوتی ہے، اور جو بینک اب بانڈز کی زیادہ بولی لگاتا ہے، وہ بانڈز اس بینک کو فروخت کر دیے جاتے ہیں۔

مثلاً بینک "الف" نے یہ پیش کش کی کہ وہ سو روپے والے بانڈز نوے روپے میں خرید لے گا، اور دوسرے بینک نے یہ پیش کش کی کہ وہ ۹۱ روپے میں یہ بانڈز خرید لے گا، تو اس صورت میں دوسرا بینک ان بانڈز کی خریداری کا مستحق قرار پائے گا۔ اور ان بانڈز کی فروختگی کا مطلب یہ ہے کہ ان بانڈز کو خریدنے والا بینک حکومت کو اتنی رقم بطور قرض دے رہا ہے، اور قرض دینے کے نتیجے میں وہ بینک اس کا مستحق ہوتا ہے کہ مدت آنے پر وہ بینک اس بانڈ کی "فیس ویلیو" یعنی ایک سو روپے حکومت سے وصول کرلے۔

یہ تمام بانڈز بنیادی طور پر سودی ہیں، اس لئے کہ قرض لینے والا (یعنی حکومت) قرض کی رقم اور اضافی رقم ادا کرنے کا التزام کرتا ہے، لہٰذا ان بانڈز کے تعامل کی حرمت پوشیدہ نہیں۔ اس لئے کہ یہ حرام سودی معاملے تک پہنچا دیتا ہے۔

لیکن اگر ہم یہ فرض کریں کہ حکومت یہ بانڈز کبھی نفع کے بغیر قرض شرعی کی بنیاد پر جاری کرے تو کیا اس صورت میں ان بانڈز کی بیع جائز ہوگی؟ اس صورت میں یہاں بھی وہی اختلاف سامنے آئے گا جو "بیع الدین" کے جواز کے بارے میں اوپر بیان میں گزر چکا ہے، وہ یہ کہ احناف، حنابلہ اور اہل ظاہر کے نزدیک یہ بیع مطلقاً جائز نہیں، اسی طرح شوافع کے ظاہری مذہب کے مطابق بھی یہ بیع جائز نہیں،

یا تو اس لئے کہ شوافع میں سے اکثریت "بيع الدين من غير من عليه الدين" کے ناجائز ہونے میں احناف اور حنابلہ کے ساتھ ہیں، یا اس لئے کہ شوافع نے اس بیع کے جائز ہونے کے لئے مجلس کے اندر دین پر قبضہ کرنے کی شرط لگائی ہے، جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا، اور یہ شرط ایسی ہے کہ ان "بانڈز" کی بیع میں اس کا حصول متعذر ہے، لہٰذا ان بانڈز کی بیع ان کے نزدیک جائز نہیں۔

ہاں! یہ بیع ان حضرات کے نزدیک جائز ہے جن حضرات نے دین کی بیع میں مجلس کے اندر دین پر قبضہ کرنے کی شرط نہیں لگائی ہے، لہٰذا اگر ان سندات کی بیع کسی عین کے عوض کی جائے، مثلاً کپڑے کے عوض، یا غلہ کے عوض، یا نقد کے علاوہ کسی دوسری اشیاء کے عوض کی جائے تو اس قول کے مطابق یہ بیع مطلق جائز ہوگی، لیکن اگر نقد کے ذریعہ ان "بانڈز" کی بیع ہو تو اس بارے میں مجھے فقہاء شافعیہ کے نزدیک کوئی صراحت نہیں ملی۔ لیکن بیع "صرف" پر قیاس کرتے ہوئے یہ بیع ناجائز ہوگی، اس لئے کہ نقد کی بیع نقد سے کرنے کی صورت میں "بیع صرف" ہوگی، اور بیع صرف میں مجلس عقد میں طرفین سے قبضہ کرنا ضروری ہے۔ اور اگر ہم ان "بانڈز" کی بیع کو ثمن حال کے ذریعہ جائز قرار دیدیں تو گویا کہ ہم نے نقود کی بیع نقود کے ساتھ نسیئۃً کرنے کو جائز قرار دیدیا، جبکہ نقدین کی بیع کے جواز کے لئے مجلس عقد کے اندر طرفین سے قبضہ کرنا ضروری ہے، اور ان "ٹریژری بانڈز" میں مجلس عقد کے اندر قبضہ متعذر ہے، لہٰذا یہ بیع جائز نہیں ہوگی۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک دین کی بیع غیر مدیون کے ساتھ ان شرائط کے ساتھ جائز ہے جو شرائط ہم نے ان کے مذہب کے تحقیق کرتے

ہوئے بیان کیں، ان شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اگر دین کی بیع اسی کی جنس سے کی جائے تو اس میں برابری شرط ہے، لہٰذا اگر بانڈز کی قیمت سو روپے ہے تو اس کو سو روپے سے زائد کے ساتھ یا کمی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ شرط ایسی ہے کہ اس پر عمل کرنے کے نتیجے میں ''اسٹاک ایکسچینج'' جس میں ان کی خرید و فروخت ہوتی ہے اس کا مقصد فوت ہو جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ ''اسٹاک ایکسچینج'' میں ان بانڈز کی جو خرید و فروخت ہوتی ہے وہ شرعاً حرام ہے، اور عنقریب اس مقالہ کے آخر میں انشاء اللہ ان کے شرعی متبادل پر گفتگو کریں گے۔

بل آف ایکسچینج (BILL OF EXCHANGE)

مالی دستاویز کی ایک اور قسم جس کا رواج آج کل بازار میں جاری ہے، ''بل آف ایکسچینج'' کہا جاتا ہے، یہ درحقیقت ایک دستاویز ہے جو بیع مؤجل میں مشتری بائع کو لکھ کر دیتا ہے، جس میں مشتری کی طرف سے اس بات کا اعتراف ہوتا ہے کہ اس کے ذمہ مبیع کا ثمن واجب ہے، اور آنے والی تاریخ میں اس کی ادائیگی اس کے ذمہ لازم ہے، اور بائع جو ''بل آف ایکسچینج'' کا حامل ہے وہ بعض اوقات اس ''بل'' کی رقم کو تاریخ آنے سے پہلے حاصل کرنا چاہتا ہے، لہٰذا وہ اس ''بل'' کو کیش کرانے کی تاریخ کا انتظار نہیں کرتا، بلکہ بائع وہ بل کسی تیسرے شخص کو اس بل پر درج شدہ قیمت سے کم قیمت پر فروخت کر دیتا ہے، اس عمل کو ''ڈسکاؤنٹنگ آف بل'' کہا جاتا ہے ''اسٹاک ایکسچینج'' کا طریقہ کار یہ ہے کہ ڈسکاؤنٹنگ کی مقدار ''بل آف ایکسچینج'' کی رقم کی نسبت سے اس بل کے کیش کرانے کی مدت کی بنیاد پر مقرر

کی جاتی ہے، اگر اس بل کو کیش کرانے کی مدت زیادہ ہوتو ڈسکاؤنٹنگ کی مقدار زیادہ ہوگی، اور اگر اس بل کو کیش کرانے کی مدت کم ہوگی یعنی قریب ہوگی تو ڈسکاؤنٹنگ کی مقدار بھی کم ہوگی۔

اکثر علماء معاصرین نے ''ڈسکاؤنٹنگ آف بل'' کا حکم دین کی بیع ''اقل نقد کے عوض فروخت'' کی بنیاد پر نکالا ہے، اور اس جہت سے اس کی ڈسکاؤنٹنگ کو حرام قرار دیا ہے۔

فقہاء کرام نے ''بل آف ایکسچینج'' سے ملتی جلتی ایک دستاویز کا ذکر کیا ہے، جس کو ''جامکیہ''(۱) کہا جاتا ہے، یہ دستاویز بیت المال کی طرف سے یا وقف کے نگران کی طرف سے اس شخص کے لئے جاری کی جاتی ہے جس کا کوئی مالی حق بیت المال یا وقف کے ذمہ واجب ہو، علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ نے درمختار میں اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے :

و افتى المصنف (اى صاحب تنوير الابصار) ببطلان بيع الجامكية لما فيه فى الاشباه : بيع الدين انما يجوز من المديون .

مصنف رحمۃ اللہ علیہ یعنی صاحب تنویر الابصار نے جامکیہ کے باطل ہونے کا

---

(۱) یہ لفظ ''جامگی'' سے معرب ہے، اور یہ فارسی لفظ ہے، جو ''جامہ'' بمعنی کپڑا سے ماخوذ ہے، درحقیقت یہ لفظ اس اجرۃ کیلئے وضع کیا گیا ہے جو کپڑے کی حفاظت کرنے والے کو دی جاتی ہے، بعد میں ہر اجرت اور وظیفہ کیلئے یہ لفظ بولا جانے لگا (دہخدا، ج:۱۶، ص:۹۷) منجد میں نوکر شاہی اور فوجیوں کی تنخواہ سے اسکی تفسیر کی گئی ہے، اور یہ کہ اسکی اصل ''ترکی'' ہے، اور اسکی جمع ''جوامک'' ہے۔

فتوی دیا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ اشباہ میں ہے کہ دین کی بیع صرف مدیون سے جائز ہے، اس کے تحت علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

عبارة المصنف في فتاواه : سئل عن بيع الجامكية ، وهو ان يكون لرجل جامكية في بيت المال ، ويحتاج الى دراهم معجلة قبل ان تخرج الجامكية، فيقول له رجل : بعني جامكيتك التي قدرها كذا بكذا، أنقص من حقه في الجامكية، فيقول له : بعتك، فهل البيع المذكور صحيح أم لا؟ لكونه بيع الدين بنقد، اجاب : اذا باع الدين من غير من هو عليه كما ذكر لا يصح .

قال مولانا في فوائده : و بيع الدين لا يجوز، ولو باعه المديون أو وهبه . (۲)

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت ان کے فتاوی میں اس طرح ہے کہ: جامکیہ کی بیع کے بارے میں ان سے سوال کیا گیا، وہ یہ کہ بیت المال کی طرف سے کسی شخص کے نام کوئی مالی دستاویز ہو، دستاویز کی رقم کیش کرانے کی تاریخ آنے سے پہلے اس شخص کو فوری رقم کی ضرورت ہو، ایک شخص اس سے کہتا ہے کہ یہ دستاویز جو اتنی مالیت کی ہے، اتنی قیمت پر مجھے فروخت کردو۔ وہ قیمت دستاویز پر درج شدہ حق کے مقابلے میں کم ہوتی ہے۔ جامکیہ کا حامل شخص اس کے جواب میں کہتا ہے کہ میں نے یہ دستاویز تمہیں فروخت کی۔ آیا یہ بیع درست ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ یہ دین کی بیع نقد کے عوض ہو رہی ہے، انہوں نے یہ جواب دیا کہ دین کو غیر مدیون

(۱) ردالمحتار ، جلد : ٤ ، صفحه : ٥١٨ مطلب في الجامكية

کے ہاتھ فروخت کیا ہے، جیسا کہ ذکر کیا ہے، اس لئے یہ بیع درست نہیں۔ مولانا رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے فوائد میں بیان کیا ہے کہ دین کی بیع جائز نہیں، اگرچہ مدیون کو فروخت کیا ہو، یا اس کو ہبہ کیا ہو۔

کشاف القناع میں امام بہوتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

ولا یصح بیع العطاء قبل قبضه، لان العطاء مغیب، فیکون من بیع الغرر، و هو ان العطاء قسطه فی الدیوان، ولا یصح بیع رقعة به، ای بالعطاء، لان المقصود بیع العطاء لا هی. (۱)

یعنی عطیہ کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے عطیہ غائب ہے، اور غائب کی بیع ''بیع الغرر'' ہے، اس لئے کہ اس عطیہ کی قسط رجسٹر میں درج ہے، اور اس عطیہ کی رسید کی بیع درست نہیں، کیونکہ مقصود در اصل اس عطیہ غائب کی بیع ہے، وہ رسید مقصود نہیں۔

مندرجہ بالا تحقیق حنفیہ اور حنابلہ کے اصل مذہب کی بنیاد پر ہے، اس لئے کہ یہ حضرات دین کی بیع کو غیر مدیون سے کرنے کو مطلقاً جائز نہیں کہتے۔ اسی بنیاد پر احناف اور حنابلہ کے نزدیک ''بل آف ایکسچینج'' کی بیع کا حکم نکل آئے گا، وہ یہ کہ ان حضرات کے نزدیک یہ بیع بالکلیہ ناجائز ہے، اگرچہ اس کا ثمن ''بل آف ایکسچینج'' میں درج قیمت کے برابر ہو، اس لئے کہ یہ ''بیع الدین من غیر من هو علیه'' کی قبیل سے ہے، لہٰذا یہ بیع جائز نہیں۔ جیسا کہ ''جا کیہ'' کی بیع جائز نہیں۔

(۱) کشاف القناع للبهوتی، جلد: ۳، صفحه: ۱۵٦

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے، جیسا کہ پیچھے گزر چکا ہے کہ یہ حضرات دین کی بیع غیر مدیون سے ان شرائط کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں، جو سابق میں گزر چکیں، لہٰذا ان کے قول پر قیاس کے مطابق جامکیہ کی بیع ان کے نزدیک جائز ہے، چنانچہ علامہ حطّاب رحمۃ اللہ علیہ اس کی صراحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ :

بخلاف الجامكية، فان الملك محصل فيها لمن حصل له شرط الواقف، فلاجرم صح أخذ العوض بها و عنها .(۱)

بخلاف جامکیہ کے، کہ اس میں ملکیت اس شخص کو حاصل ہے جس میں واقف کی شرط موجود ہے، لہٰذا اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے بدلے میں کوئی عوض لینا اور اس کو کسی چیز کے عوض میں دینا، دونوں درست ہیں۔

لیکن یہ بات مخفی نہیں کہ مالکیہ کے نزدیک اس بیع کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ بیع خلاف جنس کے ساتھ ہو، اور ہم جنس کے ساتھ ہونے کی صورت میں برابری اور مساوات ضروری ہے، جیسا کہ امام دسوقی کی عبارت میں اس کی صراحت گزر چکی۔

جہاں تک شوافع کا تعلق ہے تو متاخرین شافعیہ نے بیان کیا ہے کہ جامکیہ کے مستحق کے لئے غیر کے حق میں اس سے دست بردار ہونا، اور غیر سے اس کے عوض کا مطالبہ کرنا جائز ہے، چنانچہ علامہ شبراملسی رحمۃ اللہ علیہ وظائف سے دست برداری کا جواز ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

و من ذلک الجوامک المقرر فیها، فیجوز لمن له شی

(۱) مواهب الجليل للحطاب ج/٤ ص/ ٢٢٤ في سياق تعريف البيع

من ذلک وهو مستحق له بأن لا يكون له ما يقوم بكفايته من غير جهة بيت المال النزول عنه، و يصير الحال فى تقرير من أسقط حقه له، موكولًا الى نظر من له ولاية التقرير فيه كالباشا، فيقرر من رأى المصلحة فى تقريره من المفروغ له او غيره . (۱)

لیکن مندرجہ بالا عبارت سے علامہ شبراملسی کا مقصد "بل آف ایکسچینج" کی بیع کی اجازت دینا، یا ماہانہ مقررہ وظیفہ سے دست برداری کی اجازت دینا نہیں، بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو ہر ماہ بیت المال سے کوئی عطیہ ملتا ہو، تو اس شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ دوسرے شخص کے حق میں اس عطیہ سے ہمیشہ کیلئے دست بردار ہو جائے، اور اس دست برداری کا معاوضہ اس شخص سے وصول کر لے، لیکن دوسرا شخص جس کے حق میں یہ دست بردار ہوا ہے، وہ صرف پہلے شخص کے دست برداری کے نتیجے میں اس عطیہ کا مستحق نہیں ہوگا، بلکہ دست برداری کا فائدہ یہ ہوگا کہ پہلے شخص کی مزاحمت اس عطیہ کے بارے میں ختم ہو جائے گی، پھر یہ معاملہ اس شخص کے سپرد ہو جائے گا جس شخص کے پاس عطیہ جاری کرنے کا اختیار ہوگا، اب اگر وہ مصلحت سمجھے تو جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے، اس کو دست بردار ہونے والے شخص کی جگہ پر عطیہ وصول کرنے کے لئے مقرر کر دے، اس کے بعد وہ شخص عطیہ کا مستحق قرار پائے گا، جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے، اگر چاہے تو صاحب اختیار شخص اس کی جگہ کسی اور کو متعین کر دے، شوافع کے نزدیک وظائف

(۱) حاشية الشبراملسى على نهاية المحتاج ج۵ ص۴۷۸ آخر مبحث الحعالة

سے دست برداری کا یہی حکم ہے۔اس تفصیل کے نتیجے میں ظاہر ہوا کہ علامہ شبراملسی رحمۃ اللہ علیہ نے جو بیان کیا ہے وہ ہماری بحث سے خارج ہے، اس لئے کہ وہ نہ تو دین کے کاغذات کی بیع ہے، نہ ہی اس شخص کے حق میں دست برداری ہے جس کو دست بردار ہونے والے کی جگہ اس کو مطالبہ کا حق دینا درست ہو، جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے۔

بیع الدین کے مسئلہ میں شوافع کے قول کا تقاضہ یہ ہے کہ ''بل آف ایکسچینج'' یا ''جا کمبیہ'' کی بیع اس وقت تک جائز نہیں جب تک مجلس عقد کے اندر ہی عوضین پر قبضہ نہ ہو جائے۔ اگر ہم ان بعض شوافع کا قول لے لیں جنہوں نے اس بیع کے جواز میں یہ شرط لگائی، تب بھی ان کے نزدیک یہ شرط بہر حال ہے کہ ثمن ''بل آف ایکسچینج'' کی قیمت کے برابر ہونا ضروری ہے، ثمن کم ہونے کی صورت میں یہ بیع جائز نہیں ہوگی، مگر اس صورت میں جبکہ عوض سامان کی شکل میں ہو۔

بل آف ایکس چینج کی بیع کے حکم کا خلاصہ

جو تفصیل ہم نے اوپر بیان کی، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ احناف اور حنابلہ کے نزدیک ''بل آف ایکسچینج'' کی بیع اصلاً جائز نہیں۔ یہاں تک کہ مساوی ثمن کے ساتھ بھی جائز نہیں، اسی طرح شوافع میں سے جو حضرات مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنے کو شرط قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک بھی یہ بیع جائز نہیں۔ البتہ جو شوافع مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنے کو شرط قرار نہیں دیتے، ان کے نزدیک ''بل آف ایکسچینج'' کی بیع اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ثمن ''بل'' کی رقم کے برابر ہو، مالکیہ کا

بھی یہی مذہب ہے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ ''ڈسکاؤنٹنگ آف بل'' کسی بھی معتبر فقہی مذہب میں جائز نہیں، اس لئے کہ اس عقد میں نقد حال کو اقل نقد مؤجل کے عوض فروخت کرنا ہے، اور اسی کو ربا کہا جاتا ہے۔ چنانچہ ''اسلامی فقہ اکیڈیمی'' اپنے ساتویں اجلاس میں اسی نتیجے پر پہنچی ہے، چنانچہ اس نے یہ قرارداد پاس کی کہ :

ان جسم (خصم) الأوراق الجارية غير جائز شرعًا، لأنه يؤول الى ربا النسيئة المحرم. (۱)

''بازار میں جاری اوراق کی کٹوتی شرعاً جائز نہیں، اس لئے کہ ربا النسیئہ تک پہنچتی ہے، جو حرام ہے''

ملیشیا کے بعض حضرات کا موقف

ملیشیا کے بعض بھائیوں نے دین کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، اسی کی بنیاد پر ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ ملیشیا کے ''مؤسسة الأوراق المالية'' نے ان حضرات کے ساتھ میری بات چیت کی نشست منعقد کی، اور کوالمپور میں ان حضرات کے ساتھ ملاقات ہوئی، جس کے نتیجے میں اس فتویٰ کے بارے میں ان کے دلائل میرے سامنے آئے، جس سے پتہ چلا کہ اس بارے میں انہوں نے مندرجہ ذیل دلائل پر اعتماد کیا ہے۔

(۱) ان حضرات نے ''قرض'' اور اس ''دین'' کے درمیان فرق کیا

(۱) قرارداد نمبر ۷/۲/۶۶ فقرہ نمبر ۳، مجلة مجمع الفقه اکیڈمی الاسلامی

ہے جو کسی چیز کو فروخت کرنے کے نتیجے میں دوسرے کے ذمہ واجب ہوتا ہے،
چنانچہ ان لوگوں نے کہا کہ ''قرض'' کی بیع و شراء جائز نہیں، لیکن ''دین'' جو بیع
مؤجل کرنے کے نتیجے میں وجود میں آجائے، اس ''دین'' کی نسبت ''سامان'' کی
طرف کی جاتی ہے، جس کی بیع مکمل ہو چکی ہو، ایسے ''دین'' کی دستاویزات نقود
خالص کے مماثل نہیں، بلکہ ان نقود کے مماثل ہے جو فروخت شدہ سامان کے قائم
مقام ہوتے ہیں، لہٰذا ان دستاویز کی بیع اس ''دین'' کی بیع ہے جو سامان کے قائم
مقام ہوتا ہے، گویا کہ وہ ''سامان'' ہی کی بیع ہے۔ ان حضرات کے احترام کے
باوجود، ان حضرات کی مندرجہ بالا دلیل کی کمزوری مخفی نہیں۔

اولاً: اس لئے کہ عقد بیع کے لازمی نتائج میں سے ایک نتیجہ اس مبیع کی
ملکیت کا مشتری کی طرف منتقل ہونا ہے، جب طرفین سے بیع تام ہو جاتی ہے تو وہ
سامان مشتری کی ملک میں چلا جاتا ہے، اور بائع کو صرف اس ثمن کے مطالبہ کا حق
ہوتا ہے جو مشتری کے ذمہ میں ثابت ہو چکا، یہی ثمن وہ ''دین'' ہے جو ''بل آف
ایکسچینج'' کے مماثل ہے، اور مشتری کے ذمہ ثمن کے ثبوت کے بعد ''قرض'' لئے
ہوئے نقود کے درمیان اور ان نقود کے درمیان جو مشتری کے ذمہ سامان خریدنے
کے سبب واجب ہوئے، کوئی فرق باقی نہیں رہتا، اور یہ نقود سامان کے قائم مقام
نہیں اس طور پر کہ اس سامان کا اپنی جگہ پر لوٹنا ممکن ہو، بلکہ یہ نقود اس فروخت شدہ
سامان کا عوض ہے، جس کی بیع یقینی طور پر اس طرح مکمل ہو چکی ہے کہ اب اس سے
رجوع نہیں ہو سکتا، لہٰذا یہ ممکن نہیں کہ ان نقود پر سامان کے احکام جاری ہو سکیں،
ورنہ تو پھر وہ تمام نقود جو انسان کو کسی سامان کے ثمن کے طور پر حاصل ہوں، سامان

کے قائم مقام ہو کر اس میں ''تفاضل'' کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہونا چاہیے، حالانکہ یہ تفاضل کا تبادلہ بداہۃً شرعاً ممنوع ہے۔

ثانیاً : یہ کہنا کہ ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی درحقیقت ایسے سامان کی بیع ہے کہ ''دین'' اس کے قائم مقام ہو سکتا ہے، یہ قول ایک سامان پر دو مختلف جہتوں سے دو مرتبہ فروختگی واقع ہونے کو مستلزم ہے، اس لئے کہ اس سامان کی ایک بیع ''بل آف ایکسچینج'' جاری کرنے والے کی طرف سے مکمل ہوگئی، اور اس سامان کی ملکیت اس طرف منتقل ہوگئی، تو اب ''بل آف ایکسچینج'' کا حامل وہی سامان دوسرے شخص کو کیسے فروخت کر سکتا ہے؟ جبکہ ''بل آف ایکسچینج'' کا حامل اس سامان کا مالک نہیں، اور نہ ہی کوئی دوسرا شخص اس معاملہ کے تمام مراحل میں سے کسی مرحلے پر بھی وہ سامان حاصل کر سکتا ہے۔

ثالثاً : یہ کہ ان حضرات کی پیش کردہ مندرجہ بالا دلیل نص کے بھی معارض ہے، وہ نص حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث ہے کہ :

كنت ابيع الابل بالبقيع، فابيع بالدنانير و آخذ الدراهم، و ابيع بالدراهم و آخذ الدنانير، آخذ هذه من هذه، و اعطى هذه من هذه . فأتيت النبى صلى الله عليه وسلم وهو فى بيت حفصة، فقلت يا رسول الله : رويدك أسئلك، انى أبيع بالبقيع، فابيع بالدنانير و آخذ الدراهم، و أبيع بالدراهم و آخذ الدنانير، آخذ هذه من هذه و اعطى هذه من هذه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا بأس ان تأخذها بسعر يومها مالم تفترقا و

بینکما شئی . (۱)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں ''بقیع'' میں اونٹ بیچا کرتا تھا، تو میں دنانیر کے ذریعہ بیع کرتا، اور دراہم وصول کر لیتا، کبھی دراہم کے ذریعہ بیع کرتا، اور دینار وصول کر لیتا، یعنی دنانیر کے بدلے دراہم اور دراہم کے بدلے دنانیر وصول کرتا اور دیتا۔ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا، آپ اس وقت حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر پر تھے، میں نے کہا کہ یا رسول اللہ! ذرا میں ایک سوال کرنا چاہتا ہوں۔ وہ یہ کہ میں بقیع میں اونٹ فروخت کرتا ہوں، کبھی دینار کے ذریعہ اونٹ فروخت کرتا ہوں، اور اس کی جگہ دراہم وصول کر لیتا ہوں کبھی دراہم کے ذریعہ فروخت کرتا ہوں، اور ان کی جگہ دینار وصول کر لیتا ہوں، اس کے بدلے وہ لیتا ہوں، اور اُس کے بدلے یہ لیتا ہوں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم اسی روز کے بھاؤ سے لے لو تو اس میں کوئی حرج نہیں، اور تم دونوں اس وقت تک جدا نہ ہو جب تک تمہارے درمیان ایک دوسرے کے ذمہ کوئی چیز باقی ہو۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ اگر کسی ایک کرنسی پر نقد بیع ہو، اور پھر دونوں متعاقدین اس کرنسی کو دوسری کرنسی میں بدلنا چاہیں تو ایسا کرنا دو شرائط کے ساتھ جائز ہے، ایک یہ کہ یہ تبادلہ ادائیگی کے دن کے نرخ کے اعتبار سے ہو،

(۱) سنن ابو داؤد، کتاب البیوع، حدیث نمبر:٣٣٥٤ ، جلد:٣ ، صفحہ:٢٥، و هذا لفظه، وأخرجه الترمذی فی البیوع باب ماجاء فی الصرف، حدیث نمبر:١٢٤٢ و النسائی، جلد:٧ ، صفحہ:٢٧١، باب بیع الفضة بالذهب و بیع الذهب بالفضة، و ابن ماجة ، باب اقتضاء الذهب من الورق ، حدیث نمبر:٢٢٦٢ ، و رجاله ثقات

دوسرے یہ کہ مجلس عقد ہی کے اندر ادائیگی مکمل ہو جائے، اور مشتری کے ذمہ کوئی چیز باقی نہ رہے۔

یہ بات مخفی نہیں کہ مذکورہ معاملہ میں مبیع ''اونٹ'' ہیں، اور مشتری کے ذمہ اس بیع کے نتیجے میں مثلاً ''دراہم'' واجب ہوئے، گویا کہ وہ دراہم مشتری کے ذمہ ''دین'' ہو گئے، اب مشتری یہ چاہتا ہے کہ وہ اس ''دین'' کو دراہم سے دینار کی طرف تبدیل کر دے، تو اس کے لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شرط تو یہ لگائی کہ اسی روز کے بھاؤ کے ذریعہ تبادلہ ہو، اور دوسری شرط یہ لگائی کہ مشتری کے ذمہ کوئی ثمن باقی نہ رہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دو شرطیں اس لئے لگائیں کہ آپ نے اس تبادلہ کو ''بیع صرف'' قرار دیا، لہٰذا ''بیع صرف'' کے جواز کے لئے جو شرائط ہیں وہی شرائط آپ نے لگائیں، باوجودیکہ اصل بیع ''اونٹ'' کی ہوئی تھی، اب اگر وہ ثمن ''سامان'' کے قائم مقام ہوتا، جیسا کہ یہ حضرات کہتے ہیں تو یہ تبادلہ اسی سامان کی خریداری کے ساتھ ہوتا، پھر اس کے جواز کے لئے وہ شرائط نہ لگاتے، جو شرائط ''بیع صرف'' کے جواز کے لئے لگائی جاتی ہیں۔

یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ مندرجہ بالا معاملہ صرف بائع اور مشتری کے درمیان پیش آیا، درمیان میں کسی تیسرے شخص کا کوئی عمل دخل نہیں تھا۔ آسان صورت تو یہ بھی تھی کہ یہ کہہ دیا جاتا کہ ان دونوں نے سابقہ بیع کو (جو دراہم کے ذریعہ ہوئی تھی) فسخ کر دیا، اور دوسرا جدید عقد دینار کی بنیاد پر کر لیا۔ اس لئے ادائیگی کے دن کے بھاؤ کی شرط کی ضرورت نہ رہی، اور نہ مجلس عقد میں تقابض کی شرط کی ضرورت رہی۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کو ''بیع صرف'' قرار دیا، یا کہ ''ربا''

کے شبہ سے بھی احتراز ہوجائے۔ اسی طرح اس لین دین میں ''دین'' کی بیع اس شخص کے ساتھ ہورہی تھی، جس کے ذمہ ''دین'' تھا، اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ''بھاؤ'' میں بدلین کی برابری کو شرط قرار دیا، لہٰذا جس صورت میں کہ ''دین'' کی بیع اس شخص کے علاوہ سے ہورہی ہو، جس پر دین ہے، اس صورت میں تو بطریق اولیٰ یہ شرائط لگائی جائیں گی، اس لئے کہ تیسرے شخص کی خلل اندازی اس معاملہ سے ''استبدال'' اور ''سابقہ بیع کا فسخ'' اور ''عقد جدید'' کے تمام احتمالات کو دور کردے گا۔

(۲)　ان حضرات میں سے بعض نے مالکیہ اور بعض نے شوافع کے مسلک سے استدلال کیا ہے کہ مالکیہ اور بعض شوافع نے ''بیع الدین من ھو غیر ھو علیہ'' کو جائز قرار دیا ہے، اور انہوں نے لفظ ''بیع الدین'' سے استدلال کیا ہے، اور یہ کہا ہے کہ جب ''دین'' کی بیع جائز ہے، تو ''بیع'' اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ عاقدین جس ثمن پر بیع کرنے پر اتفاق کرلیں، اس ثمن پر بیع جائز ہوگی، لہٰذا دین کی بیع دین کی رقم سے کم پر بھی جائز ہوگی اگر طرفین اس ثمن پر راضی ہیں۔

ان حضرات کی یہ دلیل پہلی دلیل سے زیادہ کمزور ہے، اس لئے کہ جب کسی چیز کی بیع کے جواز کے بارے میں کہا جاتا ہے تو یہ جواز ان تمام لازمی شرائط کے ساتھ مشروط ہوتا ہے، جو شرائط اس چیز کی بیع کے لئے لگائی گئی ہیں، مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ سونے کی بیع جائز ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ سونے کی سونے سے بیع کرنے کی صورت میں کمی زیادتی کے ساتھ جائز ہے۔ بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ بیع ان تمام شروط معتبرہ کے ساتھ جائز ہے، جو شرائط اس کے جواز کے لئے

شریعت نے لگائی ہیں۔ چنانچہ سونے کی بیع جائز ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اگر سونے کو سونے سے فروخت کیا جائے تو پھر ''تفاضل'' جائز نہیں ہوگا۔

اسی طرح جب ان فقہاء مالکیہ اور شافعیہ نے ''بیع الدین'' کو جائز کہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اسکے جواز کی جو شرائط ہیں، ان کے ساتھ جائز کہا ہے، اور ان شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ''تفاضل'' جائز نہیں، علماء مالکیہ نے تو اس کی صراحت کی ہے، جیسا کہ ماقبل میں ان کے مذہب پر تنقیح کرتے ہوئے گزر چکا۔ جہاں تک شوافع کا تعلق ہے تو انہوں نے اس معاملہ کو ''دین کو غیر جنس سے فروخت'' کرنے کی قبیل سے شمار کیا ہے، اس کی مثال یہ دی ہے جیسے ''مدیون سے دراہم کے عوض غلام خریدنا'' اسی وجہ سے انہوں نے تساوی اور برابری کی شرط نہیں لگائی۔ لیکن اگر ''دین'' اموال ربویہ میں سے ہو اور بیع اسی دین کی جنس سے ہو تو تساوی کی شرط کا ہونا بدیہی بات ہے، اور ''مسئلۃ الاستدلال'' یعنی (بیع الدین ممن علیہ الدین) میں ذکر کیا ہے کہ اگر یہ استدلال اموال ربویہ میں سے ہو تو مجلس کے اندر بدل پر قبضہ کرنا جواز کے لئے شرط ہے(۱) اس سے ظاہر ہوا کہ شوافع نے اموال ربویہ کے تبادلہ میں ان تمام شرائط کو لازمی قرار دیا ہے جو اموال ربویہ میں بیع کے جائز ہونے کے لئے ضروری ہیں۔

(۳) بعض اوقات ان میں سے بعض حضرات "ضع و تعجل" کے جواز سے استدلال کرتے ہیں، جس کو علماء نے ''بنی نضیر'' کے واقعہ سے استدلال

(۱) المجموع شرح المهذب، جلد: ۹ ، صفحہ: ۲۹۹

کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے کہ جس وقت قبیلہ بنی نضیر کو مدینہ منورہ سے جلا وطن کیا گیا اس وقت اہل مدینہ کے ذمہ ان کے دیون باقی تھے، روایت میں آتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ "ضعوا و تعجلوا من دیونهم" کہ ان کے دین کم کرا کر جلدی سے ادا کرو، چنانچہ اس اصول کی بنیاد پر ان لوگوں نے مدیونوں سے اپنا دین جلدی لے لیا۔(۱)

واقعہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء امت نے "ضع و تعجل" کو ناجائز کہا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہما، اور حضرت محمد بن سیرین، حضرت حسن بصری، حضرت ابن المسیب، حکم بن عتبہ، امام شعبی اور أئمہ اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی مذہب ہے(۲) اور بنی نضیر کے واقعہ والی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ البتہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، ابراہیم نخعی، زفر بن الہذیل، اور ابو ثور رحمہم اللہ سے اس کا جواز مروی ہے، اور علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن قیم جوزی رحمۃ اللہ علیہما اسی طرف گئے ہیں(۳) لیکن جو حضرات اس کے جواز کی طرف گئے ہیں، انہوں نے اس معاملے کو اس وقت جائز قرار دیا ہے جب کہ یہ معاملہ دائن اور مدیون کے درمیان ہو، اور اگر کوئی تیسرا شخص اس معاملہ کے درمیان میں ہو تو پھر اس معاملہ کو کسی فقیہ نے جائز قرار نہیں دیا، لہٰذا

---

(۱) السنن الکبری للبیهقی، ج:۶، ص:۲۸، کتاب البیوع، اس مسئلہ پر تفصیلی بحث اور فقہاء کے مذاہب اور انکے دلائل فقہی مقالات، ج:۱، ص:۱۰۸ پر گزر چکی ہے۔

(۲) موطا امام مالك، ج:۱، ص:۶۰۶، مصنف عبد الرزاق، ج:۸، ص: ۷۱۔ ۷۲، موطا امام محمد، ج:۱، ص:۳۳۲، المغنی لابن قدامة، ج:٤، ص:۱۷٤۔ ۱۷۵

(۳) کنز العمال، ج:۲، ص:۲۳۵، اعلاء السنن، ج:۳، ص:۳۷۱

''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کو "ضع و تعجیل" پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ دین مالک دائن کا ہوتا ہے، اس کو یہ اختیار ہے کہ اپنے دین میں سے جتنا چاہے کم کردے، لیکن جس شخص نے اس دین کو نقد کے عوض خرید لیا، گویا کہ اس نے اس ''نقود'' واجبہ کو خریدا ہے جو مدیون کے ذمہ تھی، لہٰذا یہ ''نقود کی بیع نقود'' سے ہوگئی، اور نقود کی بیع نقود سے ہونے کی صورت میں تفاضل جائز نہیں ہوتا۔

اور اس مسئلہ کے بارے میں ''اسلامی فقہ اکیڈمی'' نے اپنے ساتویں اجلاس میں ایک قرارداد بھی متفقہ طور پر منظور کی ہے، جو مندرجہ ذیل ہے :

الحطيطة من الدين المؤجل، لأجل تعجيله، سواء كانت بطلب الدائن أو المديون (ضع و تعجل) جائزة شرعًا، لا تدخل في الربا بالمحرم، اذا لم تكن بناء على اتفاق مسبق، ومادامت العلاقة بين الدائن و المديون ثنائية، فاذا دخل بينهما طرف ثالث لم تجز، لأنها تأخذ عندئذٍ حكم الأوراق التجارية . (۱)

دین مؤجل کو جلدی وصول کرنے کے لئے دین میں سے کچھ کم کردینا، چاہے یہ کمی دائن کی طلب کی بنیاد پر ہو، یا مدیون کی طلب کی بنیاد پر ہو، شرعاً جائز ہے (یہ ضع و تعجل ہے) اور یہ ربا حرام میں داخل نہیں، بشرطیکہ یہ کمی کسی سابقہ اتفاق کی بنیاد پر نہ ہو، اور جب تک یہ معاملہ دائن اور مدیون کے درمیان دائر ہو، لیکن اگر اس معاملہ میں ''ثالث'' داخل ہوجائے گا تو یہ معاملہ ناجائز ہوجائے گا،

(۱) قرار داد نمبر: ۶۶/۲/۷، اسلامی فقہ اکیڈمی، العدد السابع ۲/ ۱۷۲ فقرہ نمبر ۴۔

کیونکہ اس صورت میں یہ معاملہ ''تجارتی دستاویز'' کے لین دین کے حکم میں ہو جائے گا۔

''حوالہ'' کی بنیاد پر ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کا حکم

اب تک ہم نے ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کا حکم بیان کیا، وہ حکم ''بیع الدین'' کی بنیاد پر مبنی تھا، اور میرے خیال میں ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کا معاملہ حقیقت میں ''بیع'' نہیں، بلکہ یہ قرض دینے اور قرض کا حوالہ کرنے کا معاملہ ہے، جو شخص ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کراتا ہے وہ درحقیقت ایک مخصوص رقم حامل ''بل'' کو بطور قرض دیتا ہے، اور پھر ''حامل بل'' جو قرض لینے والا ہے، اس قرض کا حوالہ ''بل جاری کرنے والے'' کی طرف کر دیتا ہے۔ ''حوالہ'' ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اکثر ممالک کے قوانین میں یہ بات درج ہے کہ ''بل'' کی کٹوتی کرنے والا شخص قرض کی عدم ادائیگی کا خطرہ اپنے اوپر نہیں لے گا، بلکہ بل جاری کرنے والے کی طرف سے عدم ادائیگی کی صورت میں اس کو یہ حق ہوگا کہ وہ ''حامل بل'' سے اپنے قرض کی وصولی کے لئے رجوع کرے (حنفی مذہب کے مطابق) یہی حوالہ کا طریقہ ہے۔

بہر حال! اس لحاظ سے ''بل کی کٹوتی کرنے والا'' شخص جو رقم ''حامل بل'' کو دے رہا ہے وہ در اصل اس شرط پر اس کو قرض دے رہا ہے کہ اس رقم سے زیادہ رقم کا ''حوالہ'' اپنے مدیون کی طرف کر دے گا، ظاہر ہے کہ یہ صریح سود ہے، اس لئے کہ ''حوالہ'' کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ دونوں طرف کے دیون کی رقم

برابر ہو، یہاں یہ بات طے شدہ ہے کہ قرض دینے والے شخص کو بعد میں وصول ہونے والی رقم قرض کی رقم سے زیادہ ہوگی، اور یہ زیادتی ''اجل'' کے مقابل میں ہوگی، یہ ''ربا النسیئہ'' میں سے ہے۔

''بیع الدین'' کے ممکنہ متبادل طریقے

گذشتہ بحث سے یہ بات سامنے آگئی کہ ہر وہ ''مالیاتی دستاویز'' جو اس دستاویز کو جاری کرنے والے کے ذمہ ''دین'' کے ہونے کی نمائندگی کرے، ایسے مالی دستاویزات کا حکم ''بانڈ'' اور ''بل آف ایکسچینج'' کی طرح ہے، ان کا لین دین اس کی ظاہری قیمت کے برابر رقم سے کرنا جائز ہے (کمی زیادتی سے کرنا جائز نہیں) پھر ان کا ظاہری قیمت سے لین دین مالکیہ اور بعض شوافع کے نزدیک بیع کے طریقے پر ان شرائط کے ساتھ جائز ہے، جن کا بیان اوپر گزر چکا، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک بیع کے طریقے پر انکا لین دین کرنا جائز نہیں، البتہ تمام فقہاء کے نزدیک ''حوالے'' کے طریقے سے انکا تبادلہ جائز ہے۔ جسکا مطلب یہ ہے کہ ''بانڈ ہولڈر'' اور ''بل ہولڈر'' تیسرے شخص سے ''بانڈ'' یا ''بل'' کے برابر رقم بطور قرض لیتا ہے، اور پھر وہ ''بانڈ ہولڈر'' ثالث شخص کو ''بانڈ'' اور ''بل'' جاری کرنے والے ادارے کی طرف حوالہ کردیتا ہے، لہٰذا اس لین دین پر ''حوالہ'' کے شرعی احکام جاری ہوں گے۔

یہ بات مخفی نہیں کہ ان ''دستاویزات'' کا لین دین ان کی ظاہری قیمت کے مساوی قیمت کے ساتھ موجودہ ''اسٹاک ایکسچینج'' کے ذریعہ مطلوبہ مقصد حاصل ہوجاتا ہے، لیکن کیا کوئی ایسا طریقہ ہے جس کے ذریعہ ان ''مالیاتی دستاویزات''

کے تبادلے کے لئے ایسا ''اسٹاک ایکسچینج'' وجود میں لایا جائے جو شرعاً قابل قبول ہو؟ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ کیا ''بانڈز'' اور ''بل آف ایکسچینج'' کے لین دین کے لئے کوئی ایسا متبادل طریقہ ہے جو شرعاً قابل قبول ہو؟ جواب یہ ہے کہ جی ہاں! متبادل موجود ہے، للہٰذا ہم ذیل میں اختصار کے ساتھ ان متبادل طریقوں کو بیان کرتے ہیں۔ واللہ سبحانہ ھو الموافق للصواب

''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کا متبادل

جہاں تک ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کا تعلق ہے، اس مقصد کے حصول کے تین طریقے ہیں:

(۱) ''بل آف ایکسچینج'' کی کٹوتی کی ضرورت اس تاجر کو پیش آتی ہے جو اپنا سامان ادھار فروخت کرتا ہے، اور وہ یہ چاہتا ہے کہ اس سامان کی قیمت (یا اس کے قریب قریب رقم) مدت آنے سے پہلے نقد وصول ہو جائے، تا کہ جن تاجروں سے اس نے ایکسپورٹ کرنے کے لئے سامان خریدا ہے، یا جن کاریگروں سے اس نے وہ سامان تیار کروایا ہے، ان کو رقم کی ادائیگی کر سکے۔ رقم کی جلد وصولیابی کی ضرورت ان تاجروں کو پیش آتی ہے جو اپنا سامان دوسرے ممالک میں قابل اعتماد ذریعہ سے ایکسپورٹ کرتے ہیں، ان کو زیادہ ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ ایسے تاجر اس ''بل'' کو لے کر بینک کے پاس جاتے ہیں، تا کہ وہ بینک اس ''بل'' پر کٹوتی کر کے اور ''بل'' میں درج شدہ رقم میں سے کچھ کم کر کے باقی رقم ان کو ادا کر دے۔

اس مقصد کے حصول کے لئے ایسا طریقہ جو شرعی اعتبار سے بالکل بے غبار ہو، یہ ہے کہ تاجر حضرات ایکسپورٹ کرنے سے پہلے بینک کے ساتھ عقد مشارکہ کرلیں، چونکہ باہر ملک سے جو آرڈر تاجروں کے پاس آیا ہے، وہ متعین ہے، اور فریقین کے درمیان جو "ریٹ" طے ہوا ہے، وہ بھی معلوم ہے، اور سامان بھیجنے پر جو مصارف آئیں گے، وہ بھی معلوم ہیں، اس لئے ان خصوصیات کے ساتھ بینک کے لئے اس معاملہ میں مشارکت اختیار کرنا مشکل نہیں ہوگا، لہٰذا اس معاملہ میں ہونے والا نفع یقین کے قریب ہے، لہٰذا بینک "مشارکہ" کی بنیاد پر اس تاجر کو مطلوبہ رقم دیدے، اور اس معاملے میں جو نفع ہوگا، اس نفع کے متناسب حصہ کا مطالبہ کرے۔ اس عقد کے نتیجے میں اس تاجر اور عمیل کو کاموں میں سہولت حاصل ہو جائے گی، اور ایکسپورٹ کے لئے مال تیار کرانے کے نتیجے میں جو واجبات تاجر کے ذمہ آئیں گے، ان واجبات کی ادائیگی اس کے لئے ممکن ہوگی، اور بینک کو نفع میں سے ایک متناسب حصہ مل جائے گا۔

(۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ بینک "حامل بل" کو مالکیہ اور بعض شوافع کے مذہب کے مطابق اس "بل" کے بدلے کوئی واقعی سامان فروخت کرے، یا اس ثمن کے بدلے جو ثمن اس "بل" کی رقم کے برابر ہو، کوئی سامان فروخت کرے، اور پھر "بل" جاری کرنے والے کی طرف رقم کی وصولیابی کے لئے "حوالہ" قبول کرے، چونکہ "بل" کے مقابل سامان ہے، اس لئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ بینک وہ سامان بازاری ریٹ سے زیادہ ریٹ پر فروخت کرے، اس طریقہ سے بینک کو نفع حاصل ہو جائے گا۔

(۳) تیسرا طریقہ یہ ہے کہ بینک اور ''حامل بل'' کے درمیان دو معاملات بالکل مستقل اور علیحدہ علیحدہ ہوں، پہلا معاملہ یہ ہو کہ ''بل'' کا حامل بینک کو اپنا وکیل بنادے کہ جب اس ''بل'' کو کیش کرانے کی تاریخ آجائے تو ''بل'' جاری کرنے والے سے اتنی رقم وصول کرلے، اور اس خدمت اور سروس کے عوض حامل بل بینک کو ایک متعین رقم دیدے۔

دوسرا معاملہ یہ ہو کہ بینک اس تاجر یا ایجنٹ کو ''بل'' میں درج شدہ رقم سے اپنی وکالت کی رقم کم کر کے بقیہ رقم تاجر کو غیر سودی قرض کے طور پر دیدے۔

مثلاً : زید ''حامل بل'' ہے، اور ''بل'' کی رقم ایک لاکھ روپے ہے، اب زید بینک کو اپنا وکیل بنادیتا ہے کہ بینک ''بل'' جاری کرنے والے سے اس کی تاریخ آنے پر یہ میری طرف سے رقم وصول کرلے، اور اس خدمت پر ایک ہزار روپے زید بطور اجرت کے بینک کو دیگا۔ پھر بینک زید کو ایک مستقل عقد کے ذریعہ ننانوے ہزار روپے غیر سودی قرض کے طور پر دیتا ہے، اور جب بینک کو ایک لاکھ روپے تاریخ آنے پر بل جاری کرنے والے کی طرف سے وصول ہوں گے، اس وقت آپس میں مقاصہ ہوجائے گا، وہ اس طرح کہ بینک ننانوے ہزار روپے تو قرض کے عوض رکھ لے گا، اور ایک ہزار روپے رقم وصول کرنے کی اجرت کے طور پر رکھ لے گا۔

البتہ مندرجہ بالا طریقہ کے جواز کے لئے مندرجہ ذیل تین شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

۱) پہلی شرط یہ ہے کہ دونوں عقد ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوں، لہٰذا قرض والے عقد میں ''وکالت'' شرط نہ ہو، اور نہ ہی ''وکالت'' والے عقد

میں قرض کی شرط ہو۔

۲) وکالت کی اجرت ''بل'' کو کیش کرانے کی مدت سے منسلک نہ ہو، کہ اگر ''بل'' کیش کرانے کی مدت طویل ہوجائے تو اجرت زیادہ ہوجائے گی، اور اگر کیش کرانے کی مدت کم ہو تو اجرت بھی کم ہوجائے گی۔

۳) بینک نے جو قرضہ دیا ہے اس قرض کے سبب اجرت وکالت میں اضافہ نہ کیا گیا ہو، اس لئے کہ اس صورت میں ''کل قرض جر نفعا'' میں داخل ہوکر سود ہوجائے گا۔

کمپنیوں کی طرف سے جاری شدہ ''بانڈز'' کا متبادل

وہ ''بانڈز'' جنہیں تجارتی کمپنیاں اسلئے جاری کرتی ہیں، تاکہ اسکے ذریعہ عوام الناس سے قرض وصول کر کے اپنی مالی قوت میں اضافہ کریں۔ ان ''بانڈز'' کا متبادل ''صکوک'' ہیں، جن کو ''مشارکت'' یا ''مضاربت'' کی بنیاد پر تجارتی کمپنیاں جاری کریں، اور ''صکوک ہولڈر'' کمپنی کے ساتھ اس کی تجارتی سرگرمیوں میں شریک ہونگے، اور تجارتی سرگرمیوں کے نتیجے میں کمپنی کو جو نفع ہوگا ''صکوک ہولڈرز'' میں وہ نفع طے شدہ تناسب سے تقسیم کیا جائے گا، چونکہ یہ ''صکوک'' کمپنی کے موجودہ اثاثوں میں مشترکہ حصہ کی نمائندگی کرتے ہیں (اسلامی فقہ اکیڈمی کے فتوی کے مطابق کمپنی کے اثاثے موجود اشیاء کی صورت میں کل سرمایہ کاری کے کم از کم 51% فیصد ہونے چاہئیں) ان صکوک کا ''اسٹاک مارکیٹ'' میں تبادلہ ہر اس قیمت پر جائز ہوگا جس پر مشتری اور بائع متفق ہوجائیں، اسلئے کہ ان ''دستاویز''

کی تجارت ممنوع ہے جوان ''نقود'' اور ''دیون'' کی نمائندگی کریں، جوان دستاویز کے مقابل ہوں، لیکن اگر وہ دستاویز کمپنی کی اشیاء موجودہ کے کسی حصہ مشاع کی نمائندگی کر رہے ہوں، جیسے ''شیئرز'' تو ایسے ''دستاویز'' کی تجارت جائز ہے، اور ان ''دستاویز'' کی قیمت ان کی طلب اور رسد کی بنیاد پر متعین ہو جائے گی، جیسے دوسرے تمام تجارتی سامان کی قیمت رسد اور طلب کی بنیاد پر متعین ہو جاتی ہے۔

''اسلامی فقہ اکیڈمی'' نے اپنے چوتھے اجلاس میں اس موضوع پر غور و خوض کیا تھا، اور ایک تفصیلی ''قرار داد'' منظور کی تھی (۱) جس میں ان ''صکوک'' کے بارے میں ضوابط بیان کئے ہیں، اور اسی اجلاس میں ان مقالات پر تفصیلی بحث ہو چکی ہے، جو اس موضوع پر پیش کئے گئے تھے، لہٰذا یہاں اس مقالہ میں ''صکوک'' کے مسائل پر تفصیلی بحث کرنے کی ضرورت نہیں۔

حکومت کے جاری کردہ ''بانڈز'' کا متبادل

جہاں تک ان بانڈز کا تعلق ہے جو حکومت اپنے بجٹ خسارے کو پورا کرنے کے لئے جاری کرتی ہے، تو ''شرعی صکوک'' کے ذریعہ ان کا متبادل لانا ممکن ہے، لیکن شرعی طریقوں میں حکومت کے لئے یہ ممکن نہیں ہوگا کہ وہ اس خسارے کو پورا کرنے کے لئے قرضے حاصل کر کے جس طرح چاہے ان کے اندر تصرف کرے، بلکہ شرعی سرمایہ کاری کے طریقوں میں یہ ضروری ہوگا کہ وہ سرمایہ کاری معین منصوبوں کے ساتھ ہی مربوط ہو، اور جس منصوبے میں سرمایہ کاری کا ارادہ ہو، اس

(۱) قرار داد نمبر:۵، چوتھا دورہ، مجلة اسلامی فقه اکیڈمی، العدد الرابع ۳: ۲۱٦۱

منصوبے کے مزاج کے مطابق یہ طریقے مختلف ہو سکتے ہیں، اس طرح یہ ممکن ہے کہ جن مختلف مواقع میں سرمایہ کاری کی ضرورت ہو، ان میں مندرجہ طریقوں میں کوئی ایک طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے۔

(۱) صکوک المشارکہ یا مضاربہ

بہت سی حکومتوں کے پاس تجارتی منصوبے ایسے ہوتے ہیں جو بہت زیادہ نفع بخش ہوتے ہیں، مثلاً پانی اور بجلی کی سپلائی، ٹیلیفون سروس، ڈاک سروس، آمد و رفت کی سروس، مثلاً ریلوے، یا بحری جہاز کے ذریعہ مال کی سپلائی، ایئر لائن سروس، ان تجارتی منصوبوں کے لئے اگر حکومت کو سرمایہ کاری کی ضرورت ہو تو ''صکوک المضاربہ اور مشارکہ'' جاری کرنے کے ذریعہ سرمایہ کاری ممکن ہے، مندرجہ بالا اداروں میں سے ہر ادارہ یہ ''صکوک'' عوام کے سامنے پیش کرے، اور پھر جس شخص سے ان ''صکوک'' کے عوض رقم وصول ہو، وہ شخص تجارتی سرگرمی میں اس ادارہ کے ساتھ شریک بن جائے گا، اور وہ شخص حصہ مشاع کی نسبت سے نفع کا مستحق ہوگا۔ چونکہ یہ ''صکوک'' اس ادارہ کی موجودہ اشیاء میں حصہ مشاع کی نمائندگی کرتے ہیں، اس لئے ''اسٹاک ایکسچینج'' میں ان ''صکوک'' کا لین دین جائز ہوگا، اور رسد اور طلب کی بنیاد پر ان ''صکوک'' کی قیمت متعین ہو جائے گی، جیسا کہ شراکت دار کمپنیوں کے ''شیئرز'' کی قیمت متعین ہو جاتی ہے۔

(۲) صکوک التأجیر

کبھی حکومت کو ایسے منصوبوں کی تعمیر کی ضرورت ہوتی ہے جن کو کرایہ پر دینا

ممکن ہوتا ہے، ایسے منصوبوں کی سرمایہ کاری کے لئے یہ ممکن ہے کہ حکومت ''صکوک الاجیر'' جاری کردے، مثلاً حکومت ایک ''پل'' بنانا چاہتی ہے، اور یہ ممکن ہے کہ جو شخص اس ''پل'' کو استعمال کرے اس سے ٹیکس وصول کیا جائے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ ''پل'' کسی تجارتی ادارے کو کرایہ پر دیدیا جائے، اور وہ ادارہ اس ''پل'' کو استعمال کرنے والوں سے ٹیکس وصول کرے۔ لہٰذا حکومت ''صکوک'' جاری کر کے عوام سے ان ''صکوک'' پر ایک متعین رقم وصول کرے، جس کے نتیجے میں ''حامل صکوک'' اس پل کی ملکیت میں حصہ مشاع کے تناسب سے شریک ہو جائیں گے، پھر وہ شرکاء اسی ملکیت کے تناسب سے اس پل کے کرایہ کے یا ٹیکس کے مستحق ہو جائیں گے، جو کرایہ ''پل'' کو کرایہ پر لینے والے ادارہ سے وصول ہوگا، یا جو ٹیکس اس ''پل'' کو استعمال کرنے والوں سے وصول ہوگا۔

(۳) حکومتی مالیاتی فنڈ

بعض اوقات حکومت کے سامنے ایسے منصوبے ہوتے ہیں جو نفع بخش نہیں ہوتے، یا اتنا کم نفع دینے والے ہوتے ہیں کہ وہ نفع لوگوں کو اس میں شرکت کی رغبت دلانے کے لئے کافی نہیں ہوتا، مثلاً مسلح افواج کو مستحکم کرنا، تعلیمی مراکز قائم کرنا، یا پبلک ہسپتال قائم کرنا، یا دوسری ایسی عمارتیں بنانا جو نفع بخش نہیں ہیں، ایسے منصوبوں میں ''شرکت'' یا ''مضاربت'' کی بنیاد پر سرمایہ کاری ممکن نہیں۔

ایسے منصوبوں میں سرمایہ کاری کے لئے خاص ''حکومتی سرمایہ کاری فنڈ'' کی بنیاد ڈالی جائے، اور یہ ''فنڈ'' عام لوگوں کے اشتراک سے قائم کیا جائے، اور

حکومت عام لوگوں کے لئے ''صکوک'' جاری کرے جو ان لوگوں کی اس فنڈ میں شراکت داری کا ثبوت ہو۔ پھر یہ ''فنڈ'' حکومت کے اس قسم کے منصوبوں میں ''مرابحہ'' یا ''کرایہ داری'' یا ''استصناع'' کی بنیاد پر اس منصوبے کے مزاج کے مطابق سرمایہ کاری کرے۔ مثلاً اگر حکومت کو اسلحہ خریدنے کی ضرورت ہے، تو یہ ''فنڈ'' ایکسپوٹرز سے اسلحہ خریدے گا، اور پھر حکومت کو وہ اسلحہ ''مرابحہ مؤجلہ'' کی بنیاد پر فروخت کرے گا۔ اور اگر حکومت کو مشینری اور دوسرے آلات کی ضرورت ہو تو یہ ''فنڈ'' اس مشینری اور آلات کو خرید کر حکومت کو اجارہ پر دیگا، پھر چاہے تو عام اجارہ داری کی بنیاد پر دے، یا ایسے اجارہ کی بنیاد پر دے جو بالآخر تملیک پر منتہی ہو۔ اور اگر حکومت کو کسی عمارت کے بنانے کی ضرورت ہو تو یہ حکومت اس ''فنڈ'' سے ''استصناع'' کا معاملہ کرے، اور پھر یہ ''فنڈ'' اندرونی ٹھیکیدار کے طور پر عمارت تعمیر کرائے، اور تیار ہونے کے بعد وہ عمارت حکومت کے حوالے کردے، اور حکومت طے شدہ اقساط میں اس عمارت کا ثمن ''فنڈ'' کو ادا کرے، اور استصناع کے ثمن کی مقدار متعین کرنے میں اس بات کا لحاظ رکھا جائے کہ ''فنڈ'' کو اس پر مناسب نفع بھی حاصل ہو جائے، اور مندرجہ بالا مختلف کاموں کے نتیجے میں ''فنڈ'' کو جو نفع حاصل ہو، وہ نفع اس فنڈ کے ''صکوک ہولڈرز'' کے درمیان تقسیم کردیا جائے۔

اور اس ''فنڈ'' کے تمام معاملات میں اس بات کی رعایت رکھی جائے کہ اس ''فنڈ'' کے مجموعی معاملات کے تناسب سے مرابحہ کے معاملات %49 فیصد سے زیادہ نہ ہوں، تاکہ اس ''فنڈ'' کی ملکیتوں کی بڑی مقدار ''اعیان'' اور اشیاء کی شکل میں ہوں، اور اس صورت میں اس فنڈ کے ''صکوک'' ''اس فنڈ'' کی موجودات کی

بڑی مقدار کے حصہ مشاع کی نمائندگی کریں گے۔ جس کے نتیجے میں ان "صکوک" کی اسٹاک ایکسچینج" میں لین دین جائز ہو جائے گی، اور ان "صکوک" کی قیمت رسد اور طلب کے مطابق متعین ہو جائے گی۔

غیر سودی قرض سرٹیفکیٹ

مندرجہ بالا تین طریقوں کے ذریعہ حکومت ان بے شمار ضروریات کو پورا کر سکتی ہے، جن کی حکومت کو اپنے شہریوں سے سرمایہ کاری کے ذریعہ پورا کرنے کی ضرورت ہو، لیکن چونکہ سرمایہ کاری کے مندرجہ بالا تینوں طریقے معین منصوبوں کے ساتھ منسلک ہوتے ہیں، اس لئے یہ اس بات کے ضامن ہوتے ہیں کہ جو رقم ان حقیقی منصوبوں کے لئے وصول کی جائے گی، ان کا نفع عوام کو حاصل ہوگا۔ لیکن جہاں تک ان قرضوں کا تعلق ہے جو کسی خاص منصوبے کے ساتھ منسلک نہیں ہیں، ان میں اس بات کا اندیشہ ہے کہ وہ اسراف اور عیش وعشرت میں خرچ ہو جائیں۔ بہر حال اگر مندرجہ بالا تین طریقوں سے مختلف منصوبوں میں کام لینے کے بھی کچھ ایسے حقیقی مواقع باقی رہ جائیں جن میں مندرجہ بالا تین طریقوں میں کسی طریقے کو اختیار کرنا حکومت کے لئے ممکن نہ ہو تو اس صورت میں حکومت اپنے شہریوں سے "غیر سودی قرضے" طلب کرے، اگر عوام کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ حکومت نے شرعی طریقوں سے سرمایہ حاصل کرنے کی اپنی وسعت کی حد تک کوشش کر لی، اور اب بھی حکومت کو ایسے مقاصد کیلئے سرمایہ میں اضافہ کی واقعی ضرورت ہے، جن کا نفع بالآخر عوام ہی کو پہنچے گا، اور یہ سرمایہ عیش وعشرت کیلئے طلب نہیں کیا جا رہا ہے، تو

ایسی صورت میں عوام حکومت کو ''غیر سودی قرض'' دینے پر تیار ہو جائیں گے، خاص طور پر اس وقت جب حکومت تعلیم اور میڈیا کے ذریعہ دینی فضا قائم کرے۔

ان قرض دینے والوں کو ان کے قرض کے وثیقہ کے طور پر ''سرٹیفکیٹ'' دیے جائیں گے، اور ان ''سرٹیفکیٹ'' کو بازار میں کم یا زیادہ قیمت پر فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا کہ دین کی بیع کمی یا زیادتی کے ساتھ جائز نہیں، البتہ قیمت مثل سے حوالہ کی بنیاد پر ان سرٹیفکیٹ کو آگے بڑھا دینا ممکن ہے۔

حکومت کے لئے یہ ممکن ہے کہ ان حاملین سرٹیفکیٹ سے کچھ ٹیکس معاف کر دے، یا ان ٹیکس کے تناسب میں کمی کر دے۔ اور بظاہر یہ "کل قرض جر نفعا" میں داخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ عام قرض ''سودی قرض'' میں اس وقت داخل ہوتا ہے جب قرض لینے والا راس المال سے زیادہ دینے کی ضمانت دے، یا قرض دینے والے کو ایسا دین معاف کر دے جو اس کے ذمہ واجب ہو۔ جہاں تک ''ٹیکسوں'' کا تعلق ہے یہ شہریوں پر دیون واجبہ کی قبیل سے نہیں ہیں، اور حکومت کے لئے جائز ہے کہ وہ بعض شہریوں پر ٹیکس واجب کرنے جبکہ دوسرے شہریوں پر واجب نہ کرنے کے سلسلے میں مختلف معیار مقرر کر لے، اور مختلف لوگوں سے مختلف تناسب سے ٹیکس وصول کرے۔

چونکہ ان ''غیر سودی قرض'' دینے والوں نے حکومت کو ایسے قرض دیے ہیں جس سے حکومت کی بعض ضروریات پوری ہوئی ہیں، اس لئے حکومت کو چاہئے کہ ان پر سے بعض ٹیکس معاف کر دے، یا بعض ٹیکسوں کی مقدار میں کمی کر دے، اسلئے

کہ حکومت کی ضرورت پوری کرنے کے لئے ان لوگوں نے اپنی ذمہ داری پوری کی ہے، لہٰذا ان لوگوں سے ٹیکس کی اتنی مقدار کا مطالبہ نہ کیا جائے، جتنی مقدار کا مطالبہ ان دوسرے لوگوں سے کیا جاتا ہے جنہوں نے مطلقاً یہ ذمہ داری پوری نہیں کی۔

واللّٰہ سبحانہ و تعالٰی اعلم، و لہ الحمد اوّلا و آخرا

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم
"النکاح من سنتی"
(ابن ماجہ)
نکاح میری سنت ہے

مراکز اسلامیہ کی طرف سے فسخ نکاح

یعنی

یعنی غیر اسلامی ممالک میں مراکز اسلامیہ کی طرف
سے مسلمان خواتین کے نکاح فسخ کرنے کا حکم

(۳)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۳) مراکز اسلامیہ کی طرف سے فسخ نکاح

یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے ''فسخ نکاح المسلمات من قبل المراکز الاسلامیة فی بلاد غیر اسلامیة '' کے عنوان سے تحریر فرمایا تھا، یہ مقالہ ''بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة '' کی جلد ثانی میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مراکز اسلامیہ کی طرف سے فسخ نکاح

یعنی

غیر اسلامی ممالک میں مراکز اسلامیہ

کی طرف سے مسلمان خواتین کے نکاح فسخ کرنے کا حکم

الحمد للّٰہ رب العلیمن، والصلوۃ والسلام علی رسولہ الکریم، و علی آلہ و اصحابہ اجمعین، و علی کل من تبعھم باحسان الی یوم الدین . امّا بعد :

ہمارے موجودہ دور میں ایسے غیر ملکی مسلمانوں کی تعداد بہت زیادہ ہے جو غیر مسلم ممالک میں رہائش پزیر ہیں، اور جہاں کوئی قاضی نہیں ہوتا، باوجودیکہ وہاں کے مسلمانوں کو اپنے بہت سے معاملات میں کسی ایسے قاضی کے فیصلے کی ضرورت پیش آتی ہے جو ان کے آپس کے جھگڑوں کو نمٹائے، خاص طور پر وہ خواتین جو شرعی اسباب کی وجہ سے اپنے شوہر سے اپنا نکاح فسخ کرنے پر مجبور ہوتی ہیں۔

''رابطہ عالم اسلامی'' کی فقہ اکیڈمی کی جنرل سکریٹریٹ کو غیر اسلامی ممالک کے بعض ''اسلامی مراکز'' کی طرف سے اس معاملہ کا ایک سوال آیا کہ کیا مسلمان خاتون اپنے شوہر سے اپنا نکاح فسخ کرنے کے لئے غیر اسلامی عدالت کی طرف رجوع کرسکتی ہے؟ اور کیا ''اسلامی مراکز'' کے لئے جائز ہے کہ اس معاملہ کے لئے

کوئی قائم مقام شرعی قاضی مقرر کرے؟ اور پھر وہ شرعی اسباب میں سے کسی شرعی سبب کی بنیاد پر اس خاتون کا نکاح فسخ کردے؟...... چنانچہ "اکیڈمی" کی جنرل سکریٹریٹ کی طرف سے مجھے ذمہ داری سونپی گئی کہ میں اس موضوع پر مقالہ لکھوں، تاکہ اکیڈمی کے آئندہ اجلاس میں اس پر بحث کی جائے۔ بہر حال؛ مندرجہ ذیل سطور اسی حکم کو پورا کرنے کے لئے لکھی گئی ہیں۔ واللہ سبحانہ ہو الموافق

جہاں تک غیر مسلم قاضی کی طرف مسلمان عورت کے نکاح کو فسخ کرنے کا تعلق ہے، تو یہ شرعاً معتبر نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

لَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا

(النساء: ۱۴۱)

"اور ہرگز نہ دے اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ کی راہ"

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :

يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِيْنَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اَتُرِيْدُوْنَ اَنْ تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِيْنًا

(النساء: ۱۴۴)

"اے ایمان والو! نہ بناؤ کافروں کو اپنا رفیق مسلمانوں کو چھوڑ کر، کیا اپنے اوپر اللہ کا صریح الزام لینا چاہتے ہو"

امام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کے تحت فرماتے ہیں :

و اقتضت الآية النهي عن الاستنصار بالكفار والاستعانة بهم والركون اليهم و الثقة بهم، وهو يدل على ان الكافر لايستحق والولاية على المسلم بوجه . (۱)

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ج:۲ ص:۲۹ طبع لاہور

مندرجہ بالا آیت کفار سے نصرت طلب کرنے، اوران سے مدد طلب کرنے؛ اوران پر بھروسہ کرنے، اوران پر اعتماد کرنے سے ممانعت کا تقاضہ کررہی ہے۔ لہٰذا اس آیت سے اس بات پر دلالت ہورہی ہے کہ کافر کو مسلمان پر کسی طرح کی ولایت حاصل نہیں ہے۔

ہمارے علم کے مطابق فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کافر کا مسلمان کے لئے قاضی بننا جائز نہیں، اوراس کا فیصلہ مسلمانوں پر نافذ نہیں ہوگا۔ چنانچہ علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

القضاء خصال مشتركة في صحة الولاية، وهي أن يكون ذكرًا، حرًا، مسلمًا، بالغًا، عاقلًا، واحدًا، فهذه ستة خصال لا يصح ان يولى القضاء الا من اجتمعت فيه، فأولى من لم تجتمع فيه لم ينعقد له الولاية . (۱)

عہدہ قضاء کی ولایت کے لئے چند مشترک خصال ہیں، یہ کہ وہ مذکر ہو، آزاد ہو، مسلمان ہو، بالغ ہو، عاقل ہو، واحد ہو۔ بہر حال: یہ چھ صفات ہیں کہ کسی کو قضاء کا عہدہ دینا صحیح نہیں مگر جس میں یہ صفات موجود ہوں، لہٰذا جس شخص میں یہ صفات موجود نہ ہوں ولایت قضاء اس کے لئے منعقد نہ ہوگی۔

''مجموع شرح المہذب'' میں ہے :

لا يجوز ان يكون القاضي كافرًا، ولا فاسقًا، ولا عبدًا، ولا صغيرًا . (۲)

(۱) حكاه عن الحطاب في مواهب الجليل ج:٦ ص:٨٧
(۲) المجموع شرح المهذب ج:٢٠ ص:١٢٦

یہ جائز نہیں کہ قاضی کافر ہو، فاسق ہو، غلام ہو، نابالغ ہو۔

علامہ شروانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

(وشرط القاضی) أی من تصح تولیة للقضاء (مسلم) لأن الکافر لیس اهلًا للولایة، و نصبه علی مثله مجرد رئاسة لا تقلید و حکم القضاء، ومن ثم لا یلزمون بالتحکم عنده و لا یلزمهم حکمه، الا ان رضوا به . (۱)

قاضی کی شرط یہ ہے کہ، یعنی ولایت قضاء کسی کو دینے کی شرط یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو، کیونکہ کافر ولایت کا اہل نہیں، کافر کو اس جیسے عہدے پر فائز کرنے سے اس کو صرف سرداری اور سربراہی حاصل ہو جائے گی، اس کے حکم اور فیصلے کی تقلید مسلمان کے لئے جائز نہ ہوگی، اسی وجہ سے فریقین کے درمیان تحاکم کے نتیجے میں کافر کا فیصلہ فریقین پر لازم نہ ہوگا........

علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و لا یولی قاض حتی یکون بالغًا عاقلًا مسلمًا حرًا و عدلًا الخ...... (۲)

یعنی قاضی کو ولایت حاصل نہ ہوگی، حتی کہ وہ بالغ، عاقل، مسلمان، آزاد اور عادل ہو۔

فتاوی ہندیہ میں ہے :

و لا تصح ولایة القاضی حتی یجتمع فی المولی شرائط الشهادة، کذا فی الهدایة، من الاسلام و التکلیف

---

(۱) حواشی الشروانی علی تحفة المحتاج بشرح المنهاج للعلامة الهیثمی ج:۱۰ ص:۱۰٦

(۲) المغنی لابن قدامة ج:۱۱ ص:۳۸۰

والحرية . (۱)
یعنی قاضی کی ولایت صحیح نہیں حتی کہ اس کے اندر شہادت کی شرائط جمع ہو جائیں، کذافی الہدایہ :یعنی مسلمان ہونا، مکلف ہونا (عاقل ہونا) آزاد ہونا الخ
علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :
وحاصله ان شروط الشهادة من الاسلام و العقل و البلوغ شروط لصحة تولية و لصحة حكمه بعدها. (۲)
خلاصہ یہ ہے کہ شہادۃ کی شرائط یعنی اسلام، عقل، بلوغ یہ سب تولیت قضاء کی صحت کی، اور تولیت قضاء کے بعد فیصلے کے درست ہونے کی بھی شرائط ہیں۔
مندرجہ بالا دلائل اور نصوص کی بنیاد پر مسلمان خاتون کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے شوہر سے نکاح فسخ کرنے کے لئے کافروں کی عدالت میں رجوع کرے، اور اگر کوئی مسلمان خاتون ایسا کرے گی تو اس کا نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ ہاں! اگر کسی خاتون کا نکاح شرعی طریقے پر فسخ ہو جائے۔ جس کا بیان انشاء اللہ آگے آجائے گا۔ اور قانونی طور پر اس نکاح کے فسخ کو تسلیم کرانے کے لئے غیر مسلم عدالت کا سہارا لئے بغیر کوئی سبیل نہ ہو تو اس مقصد کے لئے غیر مسلم عدالت کی طرف رجوع کرنا جائز ہے، اور غیر مسلم عدالت کا فیصلہ شرعاً نکاح کے فسخ کے لئے بنیاد نہ ہوگا، بلکہ غیر مسلم عدالت کا فیصلہ قانونی اداروں میں فسخ نکاح کو تسلیم کرانے کے لئے ہوگا۔

دوسرا سوال

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا غیر مسلم ممالک میں ''اسلامی مراکز'' کے لئے یہ

---

(۱) الفتاوى الهندية ج:۳ ص:۳۰۷
(۲) ردالمحتار ج:۵ ص:۳۵۷

جائز ہے کہ وہ شرعی اسباب کی بنیاد پر مسلمان خواتین کے ان کے شوہروں سے نکاح فسخ کرنے کے لئے شرعی قاضی کے قائم مقام بن جائیں؟......اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح میں اصل یہ ہے کہ وہ معاملہ شوہر کے اختیار اور قبضہ میں ہوتا ہے۔ لہٰذا عورت کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے آپ کو طلاق دے، یا عام حالات میں اپنے شوہر سے اپنا نکاح فسخ کر دے۔ لیکن بعض حالات ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں عورت کے لئے یہ جائز ہوتا ہے کہ وہ اپنا معاملہ شرعی قاضی کے سامنے پیش کرے، اور پھر وہ قاضی اپنی ولایت عامہ کی بنیاد پر اس عورت کا نکاح شوہر سے فسخ کر دے اور اس فسخ نکاح کے لئے کچھ معروف اسباب ہیں، جن میں فقہاء کا اختلاف بھی ہے، مثلاً شوہر کا مفقود ہو جانا، شوہر کا عنین یا مجنون ہونا، شوہر کا متعنت ہونا کہ بیوی کو خرچہ نہیں دیتا ہے، یا بیوی کو تحمل سے زیادہ تکلیف دیتا ہے۔ وغیرہ......

لیکن مذہب حنفی، شافعی اور حنبلی میں یہ ضروری ہے کہ یہ فسخ نکاح شرعی قاضی کی طرف سے ہو۔ اور مجھے ان تینوں مذاہب میں کوئی بات ایسی نہیں ملی جس میں قاضی کے علاوہ کسی اور کو یہ اختیار سونپا گیا ہو، لہٰذا وہ غیر اسلامی ممالک جن میں شرعی قاضی موجود نہ ہو، ان ممالک میں رہنے والی مسلمان خواتین کی اس مشکل کا حل ان تینوں مذاہب میں موجود نہیں۔ ان چاروں مذاہب میں سے صرف ایک مذہب ایسا ہے جس میں اس مشکل کا حل موجود ہے، [illegible] ہے مذہب مالکی۔ چنانچہ مذہب مالکی کے فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ جن جگہوں پر ایسا شرعی قاضی موجود نہ ہو جس کے پاس مسلمان اپنے نزاع اور خصومات لے کر جائیں، ان جگہوں پر یہ ممکن

ہے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت مسلمانوں کے نزاع اور خصومات کو نمٹانے کے لئے شرعی قاضی کے قائم مقام ہو جائے۔ اور فقہاء مالکیہ کی کتابوں میں یہ صراحت موجود ہے کہ یہ حکم تمام معاملات اور خصومات کے لئے عام ہے۔ چنانچہ علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

اعلم أن جماعة المسلمين العدول يقومون مقام الحاكم في ذلك، وفي كل امر يتعذر الوصول فيه الى الحاكم أو لكونه غير عدل . (۱)

جان لیں کہ اس معاملے میں عادل مسلمانوں کی ایک جماعت حاکم اور قاضی کے قائم مقام ہو جائے گی، اور ہر اس معاملے میں جس میں حاکم اور قاضی تک پہنچنا متعذر رہو، یا وہ حاکم غیر عادل ہو۔

مندرجہ بالا عبارت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ یہ حکم کہ مسلمانوں کی ایک جماعت شرعی قاضی کے قائم مقام ہو جاتی ہے، یہ حکم صرف ان غیر اسلامی ممالک کے لئے نہیں ہے جہاں شرعی قاضی موجود نہ ہو، بلکہ وہ اسلامی ممالک جہاں شرعی قاضی تو موجود ہو، لیکن وہ عادل نہ ہو، وہاں بھی یہی حکم ہے۔ جیسا کہ مندرجہ بالا عبارت سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ مسلمانوں کی جماعت کا قاضی کے قائم مقام ہونا کسی خاص معاملہ اور قضیہ کے ساتھ نہیں، بلکہ یہ قائم مقامی ان تمام قضایا اور معاملات میں ہوگی جن میں حاکم اور قاضی تک پہنچنا متعذر اور دشوار ہو۔ اسی لئے ہم فقہاء مالکیہ کو دیکھتے ہیں کہ انہوں نے بہت سے معاملات میں جماعت

(۱) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ج:۲ ص:۵۱۹ باب الفقه

المسلمین کے فیصلے کو قاضی کے فیصلے کی طرح معتبر مانا ہے، ان کی بعض عبارات مندرجہ ذیل ہیں۔

چنانچہ علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

ولزوجة المفقود الرفع للقاضی والوالی و والی الماء، و الّا فلجماعة المسلمین . (۱)

مفقود شوہر کی بیوی اپنا معاملہ قاضی کے پاس، والی کے پاس، اور والی الماء کے پاس لے جائے (اگر یہ نہ ہوں، یا عادل نہ ہوں) تو ورنہ جماعۃ المسلمین کے پاس لے جائے۔

حاشیۃ العدوی میں ہے :

(فانها ترفع امرها الی الحاکم) المراد بالحاکم القاضی، کان قاضی أنکحة أو غیرها، و أولٰی قاضی الجماعة الوالی، وهو قاضی الشرطة، أی السیاسة و والی الماء، أی الذی یأخذ الزکوٰة ؛ و سمّوا ولایة المیاة، لأنهم یخرجون عند اجتماع الناس علی المیاة، والثلاثة فی مرتبة واحدة ، لکن القاضی أحوط، فان لم تجد المرأة واحدة ممن ذکر فترفع أمرها لجماعة المسلمین . (۲)

یعنی وہ خاتون (جس کا شوہر مفقود ہو چکا ہو) اپنا معاملہ حاکم کے پاس لے جائے، اور حاکم سے مراد قاضی ہے، چاہے وہ قاضی نکاح ہو یا اس کے علاوہ ہو۔ البتہ بہتر یہ ہے کہ وہ پوری جماعت مسلمین کے قاضی اور والی کے پاس لے جائے،

(۱) مواهب الجلیل للحطاب ج:٤ ص:١٥٥

(۲) حاشیة العدوی ج:۲ ص:۱۲۱

اس سے مراد پولیس کا قاضی ہے، یعنی ملکی انتظام کا قاضی ہو، اور والی الماء ہو، یعنی جو زکاۃ وصول کرتا ہے، اور ان کو "ولاۃ المیاہ" اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ والی اس وقت نکلتے ہیں جب لوگ پانی پر (اس کی تقسیم کے لئے) جمع ہوتے ہیں۔ مندرجہ بالا تینوں افراد ایک درجہ میں ہیں، لیکن قاضی کا ہونا احوط ہے۔ البتہ اگر وہ خاتون مندرجہ بالا تینوں افراد میں سے کسی کو بھی نہ پائے تو پھر اپنا معاملہ "جماعت المسلمین" کے پاس لے جائے۔

الفواکہ الدوانی میں ہے کہ:

لم ينص المصنف على ماترفع له زوجة المفقود، و قد ذكرنا عن خليل أنه القاضي أو الوالي أو جماعة من المسلمين. (۱)

یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی وضاحت نہیں کی کہ مفقود شوہر کی بیوی اپنا قضیہ کس کے پاس لے کر جائے؟ البتہ ہم نے امام خلیل رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے یہ ذکر کیا تھا کہ وہ خاتون قاضی کے پاس، یا والی کے پاس، یا مسلمانوں کی جماعت کے پاس اپنا معاملہ پیش کرے۔

علامہ مواق رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

و قال القابسي و غيره من القرويين لو كانت المرأة في موضع لا سلطان فيه لرفعت أمرها الى صالحي جيرانها يكشفوا عن خبر زوجها، ثم ضربوا له الاجل أربعة أعوام، ثم عدة الوفاة، و تحل للأزواج، لأن فعل

(۱) الفواكه الدواني ج:۲ ص:۱۲۱

الجماعة في عدم الامام كحكم الامام. (۱)

علامہ تالبی اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات نے فرمایا کہ اگر وہ خاتون جس کا شوہر مفقود ہو چکا ہو، ایسے علاقے میں رہائش پذیر ہو جہاں مسلمانوں کی حکومت نہ ہو، تو وہ خاتون اپنا معاملہ نیک اور صالح پڑوسیوں کے سامنے پیش کرے، وہ لوگ اس کے شوہر کو تلاش کریں، اور پھر چار سال کی مدت انتظار کے لئے مقرر کریں، پھر اس کے بعد عدت وفات گزارے، اس کے بعد وہ عورت شادی کر کے دوسرے کے لئے حلال ہو جائے گی، اس لئے کہ امام کی عدم موجودگی میں جماعت کا حکم امام کے حکم کی طرح ہے۔

علامہ دردیر رحمۃ اللہ علیہ مسئلہ ایلاء میں فرماتے ہیں :

فالحاصل أنه يؤمر بعد الأجل بالفيئة، فان امتنع منها أمر بالطلاق، فان امتنع طلق عليه الحاكم أو جماعة المسلمين. (۲)

خلاصہ یہ ہے کہ ایلاء کی مدت گزرنے کے بعد شوہر کو رجوع کرنے کا حکم دیا جائے گا، اگر شوہر رجوع کرنے سے انکار کر دے تو پھر اس کو طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر وہ طلاق دینے سے انکار کر دے تو پھر حاکم طلاق دیدے گا، یا مسلمانوں کی جماعت طلاق دیدے گی۔

نیز وصی کی تعیین کے مسئلہ میں علامہ دردیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

واستحسن ان العرف كالنص. كما يقع كثيرًا لأهل

(۱) التاج و الاكليل للمواق بهامش الحطاب ج:٤ ص:١٥٦

(۲) الشرح الكبير للدردير ج:٢ ص:٤٣٦

البوادي و غيرهم أن يموت الأب و لا يوصي على أولاده اعتمادًا على أخ أو عمّ أو جدة ، و يكفل الصغار من ذكر، فلهم البيع بشروطه، و يمضي ولا ينقض، و ينبغي أن يكون ذلک فيمن عرف بالشفقة و حسن التربية، والا فلابد من حاكم أو جماعة المسلمين . (۱)

مستحسن یہ ہے کہ ''عرف'' بمنزلہ ''نص'' کے ہے، جیسا کہ اکثر اہل بوادی وغیرہ میں یہ عرف ہے کہ اگر باپ کا انتقال ہوجاتا ہے تو وہ بھائی، چچا، اور دادا پر اعتماد کرتے ہوئے اپنی اولاد پر کسی غیر کو وصی نہیں بناتا، بلکہ مذکورہ حضرات ان بچوں کی کفالت کرتے ہیں، لہٰذا یہ حضرات ان بچوں کی ضرورت کیلئے شرائط کے ساتھ خرید و فروخت کریںگے، البتہ بیع کو ختم نہیں کریں گے۔ البتہ مناسب یہ ہے کہ مندرجہ بالا رشتہ داروں میں سے جس میں شفقت اور حسن تربیت معروف ہو، اس کو ان بچوں کا کفیل بنایا جائے۔ ورنہ حاکم کو کفیل بنایا جائے، یا مسلمانوں کی جماعت کو بنادیا جائے۔

اور علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ نے ''کفالت بالنفس'' کے مسئلہ میں جہاں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ ''مضمون'' کو ''مضمون لہ'' کے سپرد کرنا ایسے شہر میں درست ہے جہاں پر حاکم موجود ہو، اور جہاں سپرد کرنے سے کفیل بالنفس کی خلاصی ممکن ہو، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

قوله "ان كان به حاكم" المراد ان كان ذلک البلد الذي أحضر فيه يمكن خلاص الحق فيه، سواء كان فيه حاكم أو لم يكن، و انما فيها جماعة المسلمين . (۲)

(۱) المرجع السابق ج:۳ ص:۳۰۱
(۲) حاشية الدسوقي ج:۳ ص:۳۴۵

ان کے یہ الفاظ ''ان کان بہ حاکم '' سے مراد یہ ہے کہ وہ شہر میں جس میں ''مضمون'' شخص کو حاضر کردینے سے حق سے دست برداری ممکن ہو، برابر ہے کہ اس شہر میں کوئی حاکم مقرر ہو یا نہ ہو، بلکہ مسلمانوں کی جماعت موجود ہو۔

نیز علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

من جملة أمر الغائب فسخ نكاحه لعدم النفقة، أو لتضرر الزوجة بخلو الفراش، فلا يفسخ نكاحه الا القاضى مالم يتعذر الوصول اليه حقيقة او حكمًا، بأن كان يأخذ دراهم على الفسخ، والا قام مقامه جماعة المسلمين (۱)

غائب شخص کے معاملات میں سے ایک معاملہ ''عدم نفقہ کی وجہ سے یا خلو فراش کے نتیجے میں بیوی کو ضرر لاحق ہونے کی وجہ سے اس کا نکاح فسخ کرنا ہے'' لہٰذا اس غائب کا نکاح قاضی ہی فسخ کرے گا، جب تک کہ قاضی تک پہنچنا حقیقتاً یا حکماً متعذر نہ ہو۔ حکماً متعذر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فسخ نکاح پر وہ دراہم وصول کرتا ہو۔ ورنہ مسلمانوں کی جماعت ''قاضی'' کے قائم مقام ہو جائے گی۔

مندرجہ بالا عبارات سے ظاہر ہوا کہ فقہاء مالکیہ فیصلے کا اختیار جماعۃ المسلمین کی طرف ان تمام امور میں سپرد کر دیتے ہیں جن میں ''قضاء'' کی ضرورت ہوتی ہے، اور شرعی عادل قاضی موجود نہیں ہوتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ غیر مسلم ممالک میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے علماء مالکیہ کے اس قول میں بڑی گنجائش اور وسعت اور آسانی ہے، اور یہ بات معلوم ہے کہ ہمارے اس دور میں غیر مسلم ممالک

(۱) حاشية الدسوقى ج:۳ ص:۳۰۲

کو اپنا وطن بنانے والے مسلمانوں کی تعداد بہت زیادہ ہے، اور ان مسلمانوں کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اپنے معاملات مسلمان ملکوں کی عدالت میں پیش کریں۔ جبکہ آج عدالتوں کی بہت بڑی تعداد شرعی احکام کی پابند نہیں ہے، یہاں تک کہ اسلامی ممالک میں بھی، جبکہ دوسری طرف غیر اسلامی ممالک میں رہنے والی مسلمان خواتین کی مشکلات میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے، چنانچہ وہ خواتین اپنے شوہروں کی طرف سے شدید سختی کا سامنا کرتی ہیں، اور ان ممالک میں ان کے عزیز و اقارب بھی نہیں ہوتے، اور شرعاً ان کے لئے یہ بھی جائز نہیں کہ وہ اپنا معاملہ کافر ججوں کے سامنے لے جائیں۔ اب اگر اس معاملے میں ہم مالکیہ کے قول کو نہ لیں تو اس کے نتیجے میں نا قابل برداشت تکلیف اور مشقت پیش آجائے گی۔

چنانچہ فقہاء معاصرین کی ایک قابل اعتماد جماعت نے اس معاملے میں ''مالکیہ'' کے قول کو اختیار کیا ہے، اور دیار ہند میں برطانیہ کے تسلط کے دور میں اس قول پر عمل کرنے کی ضرورت پیش آئی تھی، جس وقت کہ غیر ملکی قابضین نے شرعی عدالتوں پر پابندی لگادی تھی، اور مسلمانوں کے معاملات کے تصفیہ کے لئے غیر مسلم ججوں کو مقرر کر دیا گیا تھا، یہاں تک کہ مسلمانوں کے ذاتی اور خصوصی احوال میں بھی (غیر مسلم جج فیصلے کرنے لگے) جبکہ ہندوستان میں رہائش پذیر مسلمان کی غالب تعداد حنفی مذہب پر عامل تھی، اس کے باوجود فقہاء حنفیہ نے اس معاملے میں مذہب مالکیہ پر فتوی دیا، اور حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب تالیف کی جس کا نام ''الحیلۃ الناجزۃ للحلیلۃ العاجزۃ''

رکھا، اور اس کتاب کی تالیف کی دوران علماء مالکیہ کے بہت سے اہل افتاء کی طرف رجوع کیا، اور پھر مالکیہ کے قول پر فتوی دیا کہ اس جیسے ممالک میں مسلمانوں کی جماعت کے لئے قاضی کے قائم مقام ہو کر فسخ نکاح کے جواز کے جو شرعی اسباب ہیں ان کی بنیاد پر مسلمان خواتین کے نکاح کو فسخ کرنا جائز ہے۔ اور ہندوستان کے تمام علماء نے اس بارے میں ان کی موافقت کی، اور ان علماء کی موافقت ان کی اس کتاب میں موجود ہے۔ (۱)

مالکیہ کے قول، اور موجودہ دور کے جن علماء نے ان سے موافقت کی ہے، اس بنیاد پر میری رائے یہ ہے کہ غیر اسلامی ممالک میں "مراکز اسلامی" کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ اس اہم کام کے لئے مسلمانوں کی ایک جماعت بنالیں، لیکن اس کام کے لئے ان تمام شرائط کا لحاظ کرنا ضروری ہوگا جو شرعی اعتبار سے ان کے فیصلے کو قبول کرنے کے لئے لازم ہیں۔

فقہاء مالکیہ نے جو کچھ بیان کیا ہے، اس کی روشنی میں ان شرائط کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے :

مسلمانوں کی جماعت کی تعداد

جو جماعت قاضی کے قائم مقام ہو کر کام کرے گی، اس جماعت کے اشخاص کی تعیین میں علماء مالکیہ کے مختلف اقوال ہیں، بعض حضرات اس طرف گئے ہیں کہ اس جماعت کے افراد کی کم از کم تعداد تین ہونی چاہیے، چنانچہ شیخ علیش رحمۃ اللہ

(۱) الحیلة الناجزة للحليلة العاجزة، حضرت مولانا اشرف علی تھانوی ص: ۱۸۵ تا ۱۹۰

علیہ فرماتے ہیں:

و تعبير المصنف كغيره بجماعة يقتضي أن الواحد لا يكفي و كذا الاثنان، و به صرح عج. (۱)

بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ کم از کم تعداد دو ہونی چاہیے، چنانچہ علامہ دردیر رحمۃ اللہ علیہ "الشرح الکبیر" میں فرماتے ہیں:

" و أراد بجماعة المسلمين اثنين عدلين فاكثر "

اس کے تحت علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ظاهره ان الواحد من العدول لايكفي، والذى فى كبير خش و شب نقلا أن الواحد من جماعة المسلمين يكفي"

پھر علامہ دردیر رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہوئے قول فیصل ذکر کیا ہے، چنانچہ فرمایا کہ:

قوله: فان لم توجد عدالة فالجمع على اصله، أى لأن زيادة العدد تجبر خلل الشهادة، وظاهره أنه يكتفي بثلاثة من غير العدول، ولايسلم هذا، بل اذا عدمت العدول يستكثر من الشهود بحيث يغلب على الظن الصدق المتأتي بالعدول كما هو القاعدة. (۲)

اگر اس جماعت کے افراد میں عدالت نہ ہو تو پھر "جمع" اپنی اصل پر رہے گی (یعنی کم از کم تین افراد ہونا ضروری ہیں) اس لئے کہ تعداد کی زیادتی شہادۃ کے اندر پائے جانے والے خلل کی تلافی کر دے گی، اس سے ظاہر یہ ہے کہ غیر عدول میں سے تین کی تعداد کافی ہے۔ لیکن یہ بات تسلیم نہیں کی جائے گی، بلکہ عدالت کے

---

(۱) منح الجليل للشيخ عليش ج:۲ ص:۳۸۵

(۲) الدسوقى على الشرح الكبير ج:۲ ص:۱۵۳

منعدم ہونے کی صورت میں شہود کی کثرت اتنی ہونی چاہئے کہ ان کے سچے ہونے کا ظن غالب ہو، جیسا کہ قاعدہ ہے۔

لہٰذا احوط یہ ہے کہ جماعت المسلمین کی تعداد تین سے کم نہ ہو۔ اولاً اس لئے تاکہ اختلاف باقی نہ رہے۔ ثانیاً اس لئے کہ ان افراد میں عدالت کی کمی کی صورت میں چونکہ تعداد کی کثرت واجب ہے، حتی کہ ان لوگوں کے نزدیک بھی جو ایک اور دو کی تعداد پر اکتفاء کرنے کے قائل ہیں، جیسا کہ ماسبق میں علامہ دردیر اور علامہ دسوقی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارات گزر چکیں۔ ثالثاً اس لئے کہ تین کی تعداد پر اعتماد زیادہ ہے، خاص طور پر ہمارے زمانے میں، اس لئے کہ فیصلہ میں صرف ایک آدمی کی رائے بعض اوقات تہمت تک پہنچا دیتی ہے۔ اور اس لئے بھی کہ لفظ ''جماعت'' کا ظاہر تین کے عدد کا تقاضہ کر رہا ہے۔

جماعت المسلمین کے اوصاف

جہاں تک جماعۃ المسلمین کے افراد کی قابلیت اور علمی استعداد کا تعلق ہے، تو فقہاء مالکیہ نے ''عدالت'' کے علاوہ کسی اور قابلیت کا ذکر نہیں کیا، اور یہ بھی شرط نہیں لگائی کہ وہ افراد ہمیشہ علماء میں سے ہوں۔ لیکن بدیہی بات ہے کہ جو معاملہ اس جماعت کے سامنے پیش ہو، اس کے بارے میں شرعی احکام کا علم اس جماعت کو ہونا ضروری ہے۔ مثلاً اگر وہ جماعت نکاحوں کے بارے میں فیصلے کرتی ہو تو اس جماعت کو ان کے شرعی اسباب کا علم ہونا ضروری ہے جو نکاح کے فسخ کے لئے ضروری ہیں، اور نکاح کو برقرار رکھنے کے لئے شرعی طریقوں کا علم ہونا ضروری

ہے، اور اس سے متعلق دوسرے مسائل کا جاننا ضروری ہے۔

اس وجہ سے مناسب یہ ہے کہ وہ جماعت علماء شریعت پر مشتمل ہونی چاہیے، اور اگر علماء کی مطلوبہ تعداد میسر نہ ہو تو اس جماعت کا ایک ممبر ضرور عالم ہونا چاہیے، ورنہ کم از کم اس جماعت کے ارکان قابل اعتماد علماء سے شریعت کے ان احکام کا علم ضرور حاصل کرلیں جن کی ان کو ضرورت پیش آتی ہو۔ یا وہ حضرات کسی معاملہ میں فیصلہ کرنے سے پہلے اس معاملے کے بارے میں فقہاء اور علماء سے ضرور استفتاء کرلیں۔

جماعت کے ارکان کے اختلاف کی صورت میں عمل

اگر وہ جماعت المسلمین تین افراد پر مشتمل ہو تو کیا انکے درمیان اختلاف کی صورت میں اغلبیت کی بنیاد پر فیصلہ صادر کرسکتے ہیں؟ فقہاء مالکیہ کی کتابوں میں نے نہیں دیکھا کہ اس مسئلہ سے تعرض کیا ہو، لیکن انکی عبارات سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ جماعت المسلمین کا فیصلہ تمام ارکان کے اتفاق سے صادر ہوگا، "حکمین" کے بارے میں ان حضرات کے قول پر قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے۔ چنانچہ المدونۃ الکبریٰ میں ہے

قلت : فلو أنهما اختلفا فطلق أحدهما ولم يطلق الآخر،
قال : اذًا لا يكون هناك فراق، لأن الى كل واحد منهما ما الى صاحبه باجتماعهما عليه . (۱)

میں نے کہا اگر "حکمین" میں اختلاف ہوجائے، ایک حکم طلاق دیدے،

(۱) المدونة الكبرى للامام مالك ج:۲ ص:۲۵۷

اور دوسرا حکم طلاق نہ دے (تو کیا حکم ہے؟) انہوں نے جواب میں فرمایا: اس صورت میں میاں بیوی کے درمیان تفریق نہ ہوگی۔

علامہ باجی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و لو حكما جماعة فاتفقوا على حكم أنفذوه و قضوا به جاز، قاله ابن كنانة في المجموعة : و وجه ذلك أنهما اذا رضيا بحكم رجلين أو رجال فلا يلزمهما حكم بعضهم دون بعض . (۱)

اگر دو آدمیوں نے کسی معاملے میں ایک جماعت کو حکم بنایا، اور وہ جماعت کسی فیصلہ پر متفق ہوگئی، اور اس فیصلہ کو نافذ کر دیا، اور اس کے مطابق فیصلہ کر دیا تو یہ جائز ہے۔ ابن کنانہؒ نے مجموعہ میں فرمایا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ دونوں دو آدمیوں کے حکم بنانے پر یا دو سے زیادہ آدمیوں کے حکم بنانے پر راضی ہوئے تو پھر ان میں سے بعض افراد کا فیصلہ ان کے لئے لازم نہ ہوگا۔

اگر ہم ''جماعت المسلمین'' کے مسئلے کو ''حکمین'' کے مسئلے پر قیاس کریں، یا ''حکمین'' کی جماعت پر قیاس کریں تو اسکا نتیجہ یہ ہوگا کہ ''جماعت المسلمین'' کا فیصلہ اس وقت نافذ ہوگا جب وہ فیصلہ تمام ارکان کے اتفاق سے صادر ہو، اور اگر ارکان کے درمیان فیصلے میں اختلاف ہو تو وہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ لیکن جب ہم آج کے دور کے فیصلوں کے عرف کو دیکھتے ہیں تو یہ نظر آتا ہے کہ اغلبیت کی بنیاد پر فیصلے کے نفاذ کو معتبر مانا جاتا ہے، اگر ججوں کی ایک جماعت کو کوئی معاملہ سونپا جائے تو ظاہر یہ

(۱) المنتقى للباجي ج:۵ ص:۲۲۷

ہے کہ اغلبیت کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہوگا۔ اور ''جماعت المسلمین'' بھی ججوں کی ایک جماعت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ بہر حال؛ اس مسئلہ پر مزید غور وخوض کے لئے یہ مسئلہ موجودہ دور کے فقہاء کے سامنے پیش کیا جارہا ہے۔

فسخ نکاح میں ''جماعت المسلمین'' کا اختیار

جو کچھ ہم نے اوپر ذکر کیا، اس کی روشنی میں یہ بات سامنے آئی کہ وہ مسلمان خواتین جو غیر اسلامی ملکوں میں رہائش پذیر ہیں، اور وہ اپنا نکاح فسخ کرانا چاہتی ہیں، تو ان کیلئے چھٹکارے کا صحیح راستہ یہ ہے کہ وہ اس جماعت کی طرف رجوع کریں جو اسی غرض کے لئے اس ملک میں علماء کی جانب سے یا ''مراکز اسلامی'' کی جانب سے بنائی گئی ہے، اور یہ جماعت اس سلسلے میں وہ تمام اقدامات جو شرعی اعتبار سے لازم ہیں، ان کو اختیار کرے، اور تمام ضروری اقدامات کرنے کے بعد، اور اس بات کی یقین دہانی کے بعد کہ فسخ نکاح کو جائز قرار دینے کے تمام شرعی اسباب پائے جارہے ہیں، اس جماعت کے لئے یہ جائز ہوگا وہ یا تو اس خاتون کا نکاح فسخ کردے، یا شوہر کی طرف سے نائب بن کر اس خاتون کو طلاق دیدے، یا شوہر کے مفقود ہونے کی صورت میں شوہر کی موت کا فیصلہ کردے، جیسا کہ کتب فقہ میں تفصیلات موجود ہیں، اور اس جماعت کا فیصلہ شرعی اعتبار سے معتبر مانا جائے گا، اور عدت گزارنے کے بعد اس خاتون کے لئے دوسرے شوہر سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔

چونکہ جماعت کا یہ فیصلہ غیر اسلامی ممالک میں قانونی اعتبار سے معتبر نہیں مانا جائے گا، اس لئے ''جماعت المسلمین'' کی طرف سے فسخ نکاح کے فیصلے کے بعد

اس خاتون کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا معاملہ اس ملک کی عدالت میں پیش کرے، اور وہاں سے طلاق یا فسخ نکاح کا فیصلہ حاصل کرائے۔ وہ خاتون عدالت کی طرف رجوع اس لئے نہیں کرے گی کہ عدالت کی طرف رجوع کرنا فسخ شرعی کا حصہ ہے، بلکہ ان مشکلات سے بچنے کے لئے جو سابق شوہر سے فسخ نکاح کو قانونی حیثیت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے اس خاتون کو پیش آسکتی ہیں۔

اگر کسی خاتون کو غیر مسلم عدالت کی طرف سے طلاق مل جائے تو وہ طلاق شرعاً معتبر نہ ہوگی، لیکن اگر وہ خاتون اپنی طلاق کی تکمیل کے لئے ''مرکز اسلامی'' کی طرف (یا جماعت المسلمین کی طرف) رجوع کرے تو اولاً مرکز اسلامی اس بات کی یقین دہانی حاصل کرے کہ آیا فسخ نکاح کو جائز قرار دینے کے لئے یہاں شرعی اسباب موجود ہیں یا نہیں؟ اگر وہاں فسخ نکاح کو جائز قرار دینے کے لئے کوئی سبب شرعی موجود نہ ہو تو پھر ''مرکز اسلامی'' (یا جماعت المسلمین) کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہ عدالت کے فیصلے کو برقرار رکھے یا اس خاتون کا نکاح فسخ کردے۔ البتہ اگر فسخ نکاح کے لئے شرعی سبب موجود ہو، مثلاً یہ کہ شوہر مفقود ہے، یا عنین ہے، یا مجنون ہے، یا متعنت ہے، یا ان کے علاوہ اسباب فسخ نکاح میں سے کوئی سبب موجود ہو جو کتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں، تو مرکز اسلامی پر لازم ہوگا کہ وہ نئے سرے سے تمام عدالتی اقدامات کرے، اور اس بارے میں تمام شرعی تقاضوں کے پائے جانے کی یقین دہانی کے بعد فسخ نکاح کا فیصلہ کرے، اور مرکز اسلامی کے لئے صرف وہاں کی عدالت کے فیصلے کو جاری رکھنے پر اکتفاء کرنا جائز نہیں۔

والله سبحانه و تعالیٰ اعلم۔

اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ

اچھا سلوک کرنے کا حکم

(۴)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۴) اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کا حکم

یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے "سماحۃ الاحکام الشرعیۃ فی علاقۃ المسلمین بغیرہم" کے عنوان سے رابطہ عالم اسلامی کے تیسرے اجلاس منعقدہ مکۃ المکرمۃ، سعودی عرب، بتاریخ ۲ تا ۴ر فروری ۲۰۰۳ء میں پیش کرنے کے لئے تحریر فرمایا تھا، یہ مقالہ "بحوث فی قضایا فقہیۃ معاصرۃ" کی جلد ثانی میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسلامی ملکوں میں غیر مسلموں کے ساتھ

اچھا سلوک کرنے کا شرعی حکم

الحمد للّٰہ رب العلمین، والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا و مولانا محمد النبی الأمین، وعلی آلہ و أصحابہ اجمعین، وعلی کل من تبعھم باحسان الی یوم الدین.

اما بعد:

یہ مقالہ ''مسلم علاقوں میں غیر مسلموں کے ساتھ شرعی احکام کی اعلیٰ ظرفی'' کے بیان پر مشتمل ہے، خاص طور پر وہ احکام جو ملکی تعلقات سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ''اسلام'' پوری انسانیت کو صرف ایک اللہ پر ایمان لانے اور تمام انبیاء پر اور تمام رسولوں پر اور قیامت کے دن پر ایمان لانے کی دعوت دیتا ہے، اور زندگی کے تمام معاملات اور حالات میں اللہ کی شریعت پر عمل کرنے کی دعوت دیتا ہے، لیکن ''اسلام'' ان چیزوں پر ایمان لانے کے لئے کسی پر جبر و اکراہ نہیں کرتا، بلکہ دعوت کے طریقے پر اور عملی اسالیب سے دلائل قائم کرکے حجتوں کی روشنی میں یہ کام انجام دیتا ہے، اور شک و شبہات دور کرتے ہوئے یہ کام انجام دیتا ہے، تاکہ جس شخص کا اسلام لانے کا ارادہ ہو، اس کے سامنے حق ظاہر ہو جائے۔

اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے :

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَّكْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ . (البقرة: ٢٥٦)

اس میں کوئی شک نہیں کہ "اسلام" ایمان اور کفر کے درمیان تفریق کرتا ہے، اس حیثیت سے کہ "ایمان" اللہ تعالیٰ کی رحمت اور اس کی رضا مندی کا سبب ہے، نیز اس کا بدلہ وہ نعمت ہے جو اللہ تعالیٰ نے آخرت کی ابدی زندگی میں ایمان والے بندوں کے لئے تیار کی ہے۔ جبکہ "کفر" اللہ تعالیٰ کی ناراضگی اور آخرت میں اللہ کے عذاب کا سبب ہے۔ اور "ایمان" اللہ تعالیٰ کو پسند ہے، جبکہ "کفر" اللہ تعالیٰ کو ناپسند ہے۔ لہٰذا طبعی بات یہ ہے کہ مؤمن اور غیر مؤمن اللہ تعالیٰ کی نظر میں برابر نہیں ہو سکتے، اور اسی طرح مؤمن اور غیر مؤمن آپس میں دوست اور ولی نہیں ہو سکتے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكَافِرُوْنَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ . (آل عمران: ٢٨)

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا الْيَهُوْدَ وَ النَّصَارٰى أَوْلِيَاءَ، بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ مَنْ يَّتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُمْ مِنْهُمْ. (المائدة: ٥١)

لیکن ناپسندیدہ چیز "کفر" اور "عدم ایمان" ہے، اور وہ اعمال ناپسندیدہ ہیں جو ایمان کے مقتضیٰ کے خلاف ہیں، لیکن کفار اور غیر مسلم اپنی ذات کے اعتبار سے ناپسندیدہ نہیں، اگر ان کی ذات ناپسندیدہ ہوتی تو اسلام لانے کی دعوت ہی ان کی

طرف متوجہ نہ ہوتی، نہ ہی مسلمان ان کے عقائد کی اصلاح کی کوشش کرتے، اور ان کو اللہ کے عذاب سے بچانے کی کوشش کرتے، جیسا کہ یہودی غیر یہودی کی ذات کو ناپسند کرتے ہیں، اس لئے ان کے ہاں دوسروں کو اپنے دین کی طرف دعوت دینے کی گنجائش نہیں، اس لئے مسلمانوں کے لئے غیر مسلموں کے ساتھ دوستی کی اجازت نہ ہونے کے باوجود اسلام انسانیت کی بنیاد پر غیر مسلموں کے ساتھ معاملات کرنے سے منع نہیں کرتا، بشرطیکہ وہ معاملات عدل وانصاف، ہمدردی، تعاون علی الخیر اور دفع شر، دفع ظلم اور نیکی اور صلہ رحمی کی بنیاد پر ہوں، بلکہ اسلام مسلمانوں کو یہ حکم دیتا ہے کہ وہ حقوق انسانی جس میں مسلمان اور کافر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، ان حقوق کے احترام کی بنیاد پر غیر مسلموں کے ساتھ زندگی گزاریں، لہٰذا اسلام نے مسلمانوں کو اس بات کی اجازت نہیں دی کہ وہ غیر حالت جنگ میں غیر مسلموں کے ساتھ ایذاء اور تکلیف دینے کا سلوک کریں، چاہے وہ تکلیف بدنی ہو، یا ذہنی ہو، فقہاء کرام نے یہاں تک فرمایا کہ:

لو قال لیهودی أو مجوسی: یاکافر، یأثم ان شق علیه. (۱)

اگر کوئی مسلمان کسی یہودی یا مجوسی کو "کافر" کہے، اور اس سے اس کو تکلیف ہو، تو وہ مسلمان گنہگار ہوگا۔

اہل ذمہ کے ساتھ سلوک

وہ غیر مسلم ذمی جو اسلامی ملکوں میں معاہدہ اور امان کے ساتھ رہتے ہیں،

(۱) الفتاوی الهندیة، ص: ۲٤۸، کتاب الحظر والاباحة، الباب الرابع

''اسلام'' ان کے انسانی حقوق اور شہری حقوق کا اعتراف کرتا ہے اور ان حقوق کے بارے میں ان کے اور مسلمانوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رہتا، سوائے ان لوگوں کے جو اللہ کی زمین میں اللہ تعالیٰ کی شریعت نافذ کرنے میں خلل انداز ہوں۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

من قتل معاهدًا لم يرح رائحة الجنة، و ان ريحها يوجد من مسيرة أربعين عامًا . (۱)

یعنی جو شخص کسی معاہد ذمی کو قتل کرے وہ جنت کی خوشبو بھی نہیں پائے گا، جبکہ جنت کی خوشبو چالیس سال کی مسافت تک آئے گی۔

ایک اور حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

من قتل معاهدًا في غير كنهه حرم الله عليه الجنة . (۲)

جو شخص معاہد کو وقت کے بغیر قتل کرے تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت حرام کر دیگا۔

علامہ ابن کثیر جزری رحمۃ اللہ علیہ اس کی تشریح میں فرماتے ہیں :

كنه الأمر : وقته و حقيقته، والمراد به هنا وقت . (۳)

''کنہ'' سے مراد وقت اور حقیقت ہے، اور یہاں پر کنہ سے مراد ''وقت'' ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

من قتل نفسًا معاهدة له ذمة الله و ذمة رسوله، فقد اخفر بذمة الله فلا يرح رائحة الجنة، و ان ريحها ليوجد من

(۱) صحيح بخاري، كتاب الجهاد، باب اثم من قتل معاهدًا
(۲) ابو داؤد، كتاب الجهاد، باب في الوفاء للمعاهد
(۳) جامع الأصول لابن كثير، ج:۲ ص:۶۵۰

مسيرة سبعين خريفًا. (۱)

جو شخص ایسے معاہد نفس کو قتل کر دے جس کے لئے اللہ تعالیٰ اور اللہ تعالیٰ کے رسول کا ذمہ ہے، اس نے اللہ کے عہد کو توڑ دیا، ایسا شخص جنت کی خوشبو نہیں پائے گا جبکہ جنت کی خوشبو ستر سال کی مسافت تک پائی جائے گی۔

ایک حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا، آپ نے فرمایا :

الا من ظلم معاهدًا، أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته، أو اخذ منه شيئًا بغير طيب نفس فانا حجيجه يوم القيامة. (۲)

خبردار! جو شخص کسی معاہد ذمی کے ساتھ ظلم کرے، یا اس کے حق کو کم کرے، اور اس کی طاقت سے زیادہ کا اس کو مکلف کرے، یا اس کی کوئی چیز اس کی خوش دلی کے بغیر لے لے تو قیامت کے روز میں اس کی طرف سے دلیل میں غالب آنے والا ہوں گا۔

جیسا کہ ایک دوسری حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ :

من آذى ذميًا فأنا خصمه، و من كنت خصمه خصمته يوم القيامة . (۳)

(۱) ترمذی، کتاب الدیات، باب ماجاء فیمن قتل نفسا معاهدة، حدیث نمبر ۱۴۰۳

(۲) ابوداؤد، کتاب الخراج والامارة، باب تعشير أهل الذمة، حديث نمبر ۳۰۵۴، فی اسناده مجهولان

(۳) اخرجه الخطيب، كما في الجامع الصغير للسيوطي، و قال العزيزي: حديث منكر، السراج المنير للعزيزي، ج:۴ ص:۲۴۴

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کسی ذمی کو تکلیف پہنچائے تو میں اس کی طرف سے خصم بنوں گا، اور جس کی طرف سے میں خصم بنوں گا تو قیامت کے روز اس سے جھگڑا کروں گا۔

اور علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک حدیث بیان کی ہے، جس کی نسبت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے کہ آپ نے فرمایا :

فان قبلوا عقد الذمة فاعلمهم أن لهم ما للمسلمين و عليهم ما على المسلمين ۔ (۱)

یعنی کفار اگر عقد ذمہ کو قبول کرلیں تو ان کو بتادو کہ ان کے وہی حقوق ہیں جو مسلمانوں کے حقوق ہیں، اور ان پر وہی ذمہ داریاں ہیں، جو ذمہ داریاں مسلمانوں پر ہیں۔

یہ حدیث اگرچہ حدیث کی مشہور کتابوں میں مجھے نہیں ملی، لیکن اس حدیث کے معنی صحیح ہیں، اور فقہاء کے نزدیک شرعاً معتبر ہے، جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء راشدین غیر مسلمین میں سے اہل ذمہ کے حقوق کی حفاظت کا بہت اہتمام فرمایا کرتے تھے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اہل ذمہ کے حالات کا جائزہ لیتے رہتے تھے، اور مسلمانوں کو اس بات کی تاکید فرمایا کرتے تھے کہ وہ اہل ذمہ کو تکلیف نہ دیں۔ چنانچہ امام طبری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بصرہ کے وفد سے فرمایا :

(۱) بدائع الصنائع، کتاب السير ج:۷ ص:۱۰۰

لعل المسلمين يفضون الى اهل اللمة بأذى؟

''شاید مسلمان ذمیوں کو تکلیف پہنچاتے ہیں''

جواب میں انہوں نے کہا :

لا نعلم الّا الوفاء (۱)

''ہمیں تو صرف حقوق کی ادائیگی کا علم ہے''

بہر حال! اہل ذمہ کے حقوق کی ادائیگی حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وفات سے پہلے ان کے مقاصد میں سے سب سے بڑا مقصد تھا، چنانچہ وہ وصیت جو انہوں نے اپنے بعد آنے والے خلیفہ کے لئے کی، دنیا سے رخصت ہوتے وقت بھی اس کی تاکید سے غافل نہیں ہوئے، چنانچہ ان کے وصیت میں سے ہے کہ انہوں نے فرمایا :

و أوصيه بذمة الله و ذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يوفى لهم بعهدهم، و أن يقاتل من ورائهم، و لا يكلفوا الا طاقتهم. (۲)

اور میں اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ کی وجہ سے یہ وصیت کرتا ہوں کہ ان کے عہد کے مطابق ان کے حقوق ادا کرو گے، اور ان کی حفاظت کے لئے قتال کرو گے، اور ان کی طاقت سے زیادہ ان کو تکلیف نہیں دو گے۔

حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

(۱) تاريخ الطبرى ج:٤ ص:٢١٨

(۲) بخاری، كتاب المناقب، باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان رضى الله عنه، حديث نمبر: ١٣٧٠

انما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا، و دمائهم كدمائنا . (۱)

انہوں نے عقدِ ذمہ کو اس لئے قبول کیا ہے تاکہ ان کے مال ہمارے مالوں کی طرح، اور ان کی جان ہماری جانوں کی طرح ہو جائیں۔

مندرجہ بالا اصول کی بناء پر فقہاءِ مسلمین نے اس کی صراحت کی ہے کہ مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ اہلِ ذمہ سے ظلم دور کریں گے، اور ان کی حفاظت کریں گے، چنانچہ امام محمد بن حسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

لأن المسلمين حين أعطوهم الذمة فقد التزموا دفع الظلم عنهم، وهم صاروا من أهل دار الاسلام . (۲)

اس لئے کہ مسلمانوں نے جب ذمیوں کو ذمہ اور عہد دیدیا تو انہوں نے ان سے ظلم کے دفع کا التزام کرلیا، اور اب ذمی "اہلِ دار الاسلام" ہو گئے۔

اور فقہاءِ مسلمین نے ہمیشہ حکام کو اس بات کی تاکید کی ہے کہ ان کے ساتھ اچھا سلوک کریں، اور ان کے حالات کی نگرانی کریں۔ چنانچہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بادشاہ ہارون رشید کو وصیت کرتے ہیں، اور غیر مسلم ذمیوں کے بارے میں ان سے فرماتے ہیں :

و قد ينبغي يا امير المؤمنين أيدك الله أن تتقدم بالرفق باهل ذمة نبيك و ابن عمك محمد صلى الله عليه

(۱) بدائع الصنائع للكاساني ج:۷ ص:۱۱۱

(۲) شرح السير الكبير للسرخسي ج:۱ ص:۱٤۰ طبع دائرة المعارف سنة ۱۳۳۵، وراجع ايضًا كتاب الام للشافعي ج:٤ ص:۱۲۷، ۱۲۸، و المهذب ج:۲ ص:۲۷۲، وكشاف القناع ج:۱ ص:۱۲۹

وسلم والتفقد لهم حتى لا يظلموا، ولا يؤذوا، ولا يكلفوا فوق طاقتهم (۱)

اے امیر المؤمنین! اللہ تعالیٰ آپ کی مدد کرے، آپ کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ اہل ذمہ جو آپ کے نبی اور آپ کے چچا کے بیٹے جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ میں ہیں، ان کے ساتھ نرمی سے پیش آنا، اور ان کا خیال کرنا، تاکہ ان پر ظلم نہ ہو جائے، اور ان کو ایذاء مت دینا، اور ان کو کسی ایسے کام کرنے کا مکلف مت بنانا جس کی ان کے اندر طاقت نہ ہو۔

امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کو جب یہ اطلاع ملی کہ جبل لبنان کے رہنے والے بعض ذمی امیر المؤمنین کی اطاعت سے نکل گئے ہیں، اور انہوں نے نیا طریقہ اختیار کر لیا ہے، اس زمانے میں شام پر صالح بن علی کی حکومت تھی، جو عباسی حکومت کے ایک حکمران تھے، انہوں نے جبل لبنان کے تمام ذمیوں سے لڑائی کی، اور ان کو جلا وطن کر دیا۔ اس وقت حضرت امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک طویل خط لکھا، جس میں ان کے اس عمل پر ان کو ملامت کی۔ اس خط کی عبارت درج ذیل ہے:

وقد كان من اجلاء اهل الذمة من اهل جبل لبنان، مما لم يكن تمالأ عليه خروج من خرج منهم، و لم تطبق عليه عامتهم، فقتل منهم طائفة، و رجع بقيتهم الى قرارهم، فكيف تؤخذ عامة بعمل خاصة؟ فيخرجون من ديارهم واموالهم؟ و قد بلغنا ان من حكم الله عز و جل أنه لا يأخذ العامة بعمل الخاصة ....من كانت له حرمة في دمه

(۱) كتاب الخراج لأبي يوسف ص: ۲۵۷، طبع دار الاصلاح، مصر

فله في ماله و العدل عليه مثلها، فانهم ليسوا بعبيد فتكونوا من تحويلهم من بلد الى بلد في سعة، و لكنهم أحرار. (۱)

جبل لبنان کے رہنے والے ذمیوں کو جلا وطن کیا گیا، جبکہ ان ذمیوں میں ایسے بھی تھے جو امیر المؤمنین کی اطاعت سے نکلنے والوں میں شامل نہیں تھے، جو اپنی جماعت کے ساتھ متفق نہیں تھے، چنانچہ ان میں سے ایک جماعت کو قتل کیا گیا، اور باقی لوگ اپنی بستی کی طرف لوٹ گئے، تو خاص لوگوں کے برے عمل کی وجہ سے تمام لوگوں سے کیسے مواخذہ کیا جا سکتا ہے؟ کہ ان کو ان کے گھروں سے اور ان کے مالوں سے نکال دیا گیا، اور بیشک ہمارے پاس یہ بات پہنچی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم یہ ہے کہ خاص لوگوں کے عمل کی بنیاد پر تمام لوگوں سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا ــــ جس شخص کی جان کی حرمت ہے، اس کے مال کی بھی حرمت ہے، اور مال میں بھی جان کے مثل انصاف کیا جائے گا، کیونکہ وہ کوئی غلام نہیں ہیں کہ ان کو ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف منتقل کرنے کی گنجائش ہو، بلکہ وہ لوگ آزاد ہیں۔

امام ابو عبید قاسم بن سلام رحمۃ اللہ علیہ نے بہت سی مثالیں ذکر کی ہیں، جو غیر مسلم ذمیوں کے معاملے میں مسلمانوں کی احتیاط پر دلالت کرتی ہیں، اور ان کے اموال سے فائدہ اٹھانے سے احتراز پر دلالت کر رہی ہیں، اگرچہ وہ ان اشیاء میں سے ہوں کہ عرف عام میں ان کے مالکوں کی طرف سے توسع پائی جاتی ہو، ہم ان میں سے بعض مثالیں یہاں نقل کرتے ہیں۔

(۱) کتاب الاموال لابی عبید ص:۱۴۸، فقرہ نمبر ۴۶۶، ۴۶۷ دار الکتاب العلمیة، بیروت ۱۴۰۶ھ

(۱) حضرت ابوامامہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آپ سے سوال کیا، اور کہا کہ ہم ذمیوں کے پاس سے گزرتے ہیں، تو ہم ان سے کچھ جَو یا اور کوئی چیز لے لیتے ہیں؟ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے جواب دیا کہ ان کے ''ذمہ'' کی وجہ سے تمہارے لئے ان کی کوئی چیز حلال نہیں، مگر وہ چیز جس پر تم نے ان سے صلح کی ہو۔

(۲) حضرت صعصعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے سوال کیا کہ ہم ذمیوں کی زمین میں چلتے ہیں تو ہم ان سے کچھ لے لیتے ہیں؟ انہوں نے پوچھا کہ بغیر قیمت کے؟ میں نے کہا کہ ہاں، بغیر قیمت کے لے لیتے ہیں، انہوں نے پوچھا کہ ایسی چیز کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟ میں نے کہا کہ ہم اس کو حلال سمجھتے ہیں، اور اس کے استعمال میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتے، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا: تم وہی بات کہتے ہو جو اہل کتاب نے کہی تھی:

لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّيْنَ سَبِيْلٌ، وَ يَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُوْنَ (آل عمران: ۷۵)

(۳) حضرت طلحہ بن مصرف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارشاد فرمایا: تین افراد پر امارت کیلئے تین قدم بھی مت چلو، ذمی اور معاہد کے مال میں سے سوئی کے برابر یا اس سے زیادہ مال لیکر اسکے مال میں کمی کرنے کیلئے تین قدم مت چلو، امام المسلمین کو دھوکہ دیکر بغاوت کرنے کیلئے تین قدم مت چلو۔

(۴) یحییٰ بن ابی کثیر رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ابوعبید

اللہ مولیٰ سعد نے فرمایا: ابوعبد الرحمٰن سے مروی ہے، ابوعبید کو اس بارے میں شک ہوگیا۔ فرمایا کہ میں حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ سفر میں تھا، ایک باغ کے پاس ہم پہنچے تو رات کی تاریکی نے ہمیں گھیر لیا۔ دوسری حدیث میں یہ الفاظ ہیں کہ، ذمیوں میں سے کسی ذمی کے باغ کے پاس پہنچے تو رات آگئی۔ ہم نے اس باغ کے مالک کو تلاش کیا، وہ مالک ہمیں نہیں ملا، تو حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: اگر تم کو یہ بات خوش کرتی ہے کہ تم کل قیامت کے روز اللہ تعالیٰ سے مسلمان ہونے کی حالت ملاقات کرو، تو اس باغ میں سے کسی چیز کی کمی مت کرنا۔ راوی فرماتے ہیں کہ ہم نے رات بھوکے ہونے کی حالت میں گزاری، حتیٰ کہ صبح ہوگئی۔

(۵) حضرت ولید بن مسلم حضرت سعید بن عبد العزیز رحمۃ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ حضرت ابوالدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب سفر کے دوران ذمیوں کی کسی بستی میں اترتے تو سوائے اس کے کہ ان کے یہاں پانی پی لیں، اور ان کے سایہ سے فائدہ اٹھالیں، اور ان کے چراہ گاہوں میں اپنے جانوروں کو چرالیں، اس کے علاوہ کوئی چیز ان سے نہ لیتے، اور ان چیزوں کے عوض بھی ان کو کوئی چیز یا پیسے دینے کا حکم دیتے۔

(۶) حضرت ولید حضرت عثمان بن ابی عاتکہ سے روایت کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا کہ ایک مرتبہ حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک گاؤں کے پاس سے گزرے، جس کو ''دمر'' کہا جاتا تھا، اور یہ ''غوطہ'' کی بستیوں میں سے ایک بستی تھی، آپ نے اپنے غلام کو حکم دیا کہ نہر ''بردی'' کے کنارے ہموار زمین سے ایک مسواک لے آؤ، جب وہ غلام جانے لگا تو آپ نے کہا کہ واپس

آؤ، دیکھو! وہ مسواک دشمن دے کرلانا، اس لئے کہ وہ مسواک عنقریب سوکھ جائے گی، اور سوکھنے کے نتیجے میں وہ حلب بن جائے گی جو دشمن کے ذریعہ فروخت کی جاتی ہے۔

(۷) حضرت ولید فرماتے ہیں کہ امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے اس شخص سے فرمایا جو ایک غزوہ میں جانے کا ارادہ کر رہا تھا کہ کسی کھیت کو مت روندنا، اور امام کی اجازت کے بغیر کسی بلندی پر مت چڑھنا، اور ذمیوں کی گھاس لینے سے بھی پرہیز کرنا (کہیں ایسا نہ ہو) تم بعد میں کہو میں نمازی ہوں۔ راوی فرماتے ہیں کہ پھر ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ملاقات کی تو انہوں نے بھی اس شخص سے یہی الفاظ کہے۔

(۸) حضرت ولید بن مسلم، خالد بن یزید بن مالک سے، وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ مسلمانوں نے مقام "جابیہ" کا سفر کیا، ان میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے، ذمیوں میں سے ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آیا، اور آکر اطلاع دی کہ لوگوں نے ان کے انگور توڑنے میں جلدی کی ہے، آپ باہر نکلے تو آپ کے اصحاب میں ایک شخص سے ملاقات ہوئی، جو ایک ڈھال اُٹھائے ہوئے تھے، اور اس ڈھال پر انگور تھے، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان صاحب سے کہا: تم بھی؟ (کیا تم بھی انگور توڑنے والوں میں ہو گئے) ان صاحب نے کہا: اے امیر المؤمنین! ہمیں بھوک لگی ہوئی تھی، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ واپس تشریف لائے، اور انگور کے مالک کو

انگور کی قیمت ادا کرنے کا حکم جاری کر دیا۔ (۱)

ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک بوڑھے یہودی کے پاس سے گزرے جو لوگوں سے سوال کر رہا تھا، آپ نے اس کا ہاتھ پکڑا، اور اپنے گھر لے آئے، اور اپنے ذاتی مال میں سے اس کو کچھ دیا، اور پھر اس کو بیت المال کے خازن کے پاس بھیجا، اور اس سے کہا کہ اس کو دیکھو، اور جزیہ دینے والوں کو دیکھو۔ اللہ کی قسم! اگر ہم نے ان کی جوانی کے زمانے میں ان کا جزیہ کھایا، اور پھر بڑھاپے میں ہم ان کو ذلیل کر دیں تو یہ ہم نے انصاف نہیں کیا۔ اور یہ صدقات تو فقراء اور مساکین کے لئے ہیں، فقراء تو مسلمان ہیں، اور یہ ذمی جو اہل کتاب میں سے ہیں، مساکین میں داخل ہیں، پھر آپ نے اس سے جزیہ اور ٹیکس ختم کر دیے۔ (۲)

جہاں تک دوسرے ممالک کے غیر مسلمین کا تعلق ہے، تو ان کے ساتھ تعلقات حالت امن اور حالت جنگ کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں :

حالت امن میں غیر مسلم ممالک کے ساتھ تعلقات

غیر مسلم ممالک کے ساتھ مصالحت اور امن پسندی رکھنا اگر مسلمانوں کی مصلحت سے متعارض نہ ہو تو وہ نص قرآنی سے مشروع اور جائز ہے، قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا :

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ (الانفال : ٦١)

---

(۱) مندرجہ بالا آثار ابو عبیدۃ نے کتاب الاموال میں تخریج کئے ہیں، ص:۱۶۴تا۱۶۶ فقرہ نمبر:۴۱۴تا۴۲۳

(۲) كتاب الخراج أبي يوسف ص:٢٥٩، ٢٦٠

''اور اگر وہ صلح کی طرف جھکیں، تو بھی صلح کی طرف جھک جا اور اللہ پر بھروسہ رکھ''

حالت امن میں یہ تعلقات عدل وانصاف، مواسات، تعاون علی الخیر اور دفع شر کی بنیاد پر بنی ہیں۔

(۱) عدل وانصاف

جہاں تک عدل وانصاف کا تعلق ہے تو یہ تمام مسلمانوں سے ہر حالت میں مطلوب ہے۔

اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے :

یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ بِالْقِسْطِ شُھَدَآءَ لِلّٰہِ وَ لَوْ عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ اَوِ الْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ. (النساء : ۱۳۵)

''اے ایمان والو! عدل وانصاف پر مضبوطی سے جم جانے والے اور خوشنودی مولا کے لئے سچی گواہی دینے والے بن جاؤ، اگر چہ وہ خود تمہارے اپنے خلاف ہو، یا تمہارے ماں باپ یا رشتہ داروں کے''

قرآن کریم میں دوسری جگہ پر اس آیت پر تنبیہ آئی ہے کہ کسی قوم کے ساتھ بغض اور عداوت مسلمانوں کو اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ مسلمان اس قوم کے ساتھ عدل وانصاف کے خلاف سلوک کریں۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا :

یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ لِلّٰہِ شُھَدَآءَ بِالْقِسْطِ وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓی اَلَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا ھُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی. (المائدۃ : ۸)

''اے ایمان والو! تم اللہ کی خاطر حق پر قائم ہو جاؤ، سچ اور انصاف کے ساتھ گواہی دینے والے بن جاؤ، کسی قوم کی عداوت تمہیں خلاف عدل پر آمادہ نہ کرے، عدل کیا کرو، وہ (عدل) پرہیزگاری کے زیادہ قریب ہے''

اور اللہ تعالیٰ نے خاص صفت کے ساتھ اس کی تاکید فرمائی کہ عدل و انصاف ہر مسلمان پر واجب ہے، حتیٰ کہ ان غیر مسلموں کے ساتھ معاملات کرنے میں جنہوں نے مسلمانوں کے ساتھ زیادتی کی ہو۔

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا :

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا ۔ (المائدۃ : ۲)

''جن لوگوں نے تمہیں مسجد حرام سے روکا تھا، ان کی دشمنی تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم حد سے گزر جاؤ''

یہ آیت کریمہ مسلمانوں کو ان کفار پر زیادتی کرنے سے منع کر رہی ہے، جن کفار نے مسلمانوں پر ان کو مسجد حرام میں جانے سے اور عمرہ ادا کرنے سے روک کر زیادتی کی تھی، لیکن جب ان کفار کے ساتھ صلح حدیبیہ ہوگئی تو مسلمانوں کو ان کفار کو ایذاء دینے سے روک دیا گیا، باوجودیکہ اس سے پہلے مسلمانوں کے خلاف ان کی زیادتی اس زیادتی کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ تھی، جس زیادتی کا مسلمانوں نے ان کو پہنچانے کا ارادہ کیا تھا۔

غیر مسلموں کے ساتھ معاملات کے وقت من جملہ اقامت عدل میں سے

وعدہ کی وفاداری، اور مصالحت کی شرائط کی پاسداری بھی ہے۔

اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے :

وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا . (بنی اسرآئیل : ۳۴)

''اور پورا کیا کرو تم لوگ اپنے عہد کو، بیشک عہد کی باز پرس ہوگی''

وعدہ کی وفاداری کے واجب ہونے کے بارے میں قرآن کریم کی بہت سی آیات اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، اور یہ احکام صرف کتابوں کے اندر ہی موجود نہیں، بلکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین، اور ان کے بعد مسلمان ایسی روشن مثالیں چھوڑ کر گئے ہیں کہ دوسری کسی قوم میں بھی ایفاء عہد کی ایسی مثالیں نہیں ملتیں۔

حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما اپنے والد حضرت یمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ مدینہ منورہ کی طرف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کے لئے نکلے، کفار قریش نے ان دونوں کو پکڑ لیا، اور اس وقت تک ان کو نہیں چھوڑا جب تک ان سے یہ وعدہ اور عہد نہیں لے لیا کہ تم دونوں مدینہ منورہ جاؤ گے، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مل کر قتال نہیں کرو گے۔ چنانچہ اس وعدہ پر ان دونوں کو چھوڑ دیا، یہ دونوں حضرات مدینہ منورہ پہنچے، اور اس وقت غزوہ بدر تیار تھا، ان دونوں نے یہ ارادہ کیا کہ ہم بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ میں شریک ہو جائیں، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے فرمایا :

انصرفا، نفی لهم بعهدهم، و نستعین اللّٰه علیهم . (۱)

(۱) صحیح مسلم، کتاب الجهاد والسیر، باب الوفاء بالعهد، تکملہ فتح الملهم ج:۳ ص: ۱۸۸

تم دونوں واپس جاؤ، ان کے عہد اور وعدہ کی وجہ سے ان کو شرکت سے منع فرمایا، اور دعا کی کہ ہم اللہ تعالیٰ سے ان کے خلاف مدد طلب کرتے ہیں۔ یہ غزوہ بدر ان غزوات میں سے تھا جس میں مسلمان اپنی تعداد بڑھانے کے زیادہ محتاج تھے، اور غزوہ بدر کی شرکت ایمان لانے کے بعد سب سے بڑا اشرف تھا جو صحابہ کرام کو حاصل ہوا۔ دوسری طرف مکہ کے مشرکین نے حضرت حذیفہ اور ان کے والد حضرت یمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے جو عہد لیا تھا، وہ تلوار کی نوک پر لیا تھا۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے لئے اس غزوہ کی شرکت کی فضیلت سے محروم ہونے کو پسند فرمایا، لیکن اس بات کو پسند نہیں فرمایا کہ ان کے صحابہ میں سے کسی صحابی کی طرف یہ بات منسوب ہو کہ انہوں نے مشرکین کے ساتھ کئے ہوئے عہد کو توڑا ہے۔

حضرت سلیم بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور رومیوں کے درمیان جنگ بندی کا معاہدہ تھا۔ اس جنگ بندی کے زمانے میں حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ رومیوں کے علاقے کی طرف چلتے رہے، جیسے ہی جنگ بندی کی مدت ختم ہوئی، ان پر حملہ کر دیا۔ پیچھے سے گھوڑے پر یا خچر پر سوار ایک شخص آئے، اور وہ بلند آواز میں کہہ رہے تھے ''اللہ اکبر، اللہ اکبر، وفاءٌ لا غدر'' یعنی مسلمان کا کام وفاداری ہے، غداری نہیں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے لشکر نے دیکھا کہ وہ آنے والے شخص حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کو اپنے پاس بلایا، اور ان سے پوچھا کہ کیا بات ہوگئی؟ انہوں نے فرمایا کہ میں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم سے سنا، آپ نے فرمایا :

من كان بينه و بين قومه عهد، فلا يشد عقدة ولا يحلها حتى ينقضي أمدها، أو ينبذ اليهم على سواء

یعنی جس شخص کا کسی قوم کے ساتھ عہد ہو تو وہ نہ اس عہد کو توڑے، اور نہ کھولے، یہاں تک کہ اس کی مدت پوری ہو جائے، یا اس عہد کو انکی طرف برابری کی بنیاد پر واپس ڈال دیا جائے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ یہ حدیث سن کر واپس لوٹ گئے۔ (۱)

حالانکہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عہد کی مدت ختم ہونے سے پہلے قتال شروع نہیں کیا تھا، بلکہ اس مدت میں وہ دشمن کے شہر کی طرف جا رہے تھے، اور پھر عہد کی مدت ختم ہونے کے بعد ان پر حملہ کیا، لیکن حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسکو "غداری" کا نام دیا۔ امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا :

و يشبه أن يكون عمرو انما كره مسير معاوية الى ما يتاخم بلاد العدو، والاقامة بقرب دارهم من أجل أنه اذا هادنهم الى مدة، وهو مقيم في وطنه، فقد صارت مدة مسيرة بعد انقضاء المدة كالمشروط مع المدة المضروبة في أن لا يغزوهم فيها، فيأمنونه على انفسهم، فاذا كان مسيره اليهم في ايام الهدنة حتى ينيخ بقرب دارهم كان ايقاعه بهم قبل الوقت الذي يتوقعونه، فكان ذلك داخلا عند عمرو في

(۱) أبو داؤد، كتاب الجهاد، حديث نمبر: ۲۷۵۹، ترمذي، باب ماجاء في الغدر، حديث نمبر: ۱۵۸۰، و قال: حسن صحيح

معنى الغدر . (۱)

خیال یہ ہے کہ حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دشمنوں کے شہر کی سرحد کی طرف سفر کرنے، اور دار الحرب کے قریب قیام کرنے کو اس لئے ناپسند کیا کہ جب ان سے ایک مدت معینہ تک کے لئے صلح ہوگئی، اور وہ دشمن اپنے وطن میں مقیم ہے، تو مدت صلح ختم ہو جانے کے بعد سفر کرنے کی مدت بھی اسی مدت معینہ کے اندر داخل تھی، جس مدت میں ان کے ساتھ لڑائی نہیں کرنی تھی، لہٰذا وہ اس مدت میں اپنی جانوں پر بالکل مامون تھے۔ لیکن جب حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا سفر اپنے وطن میں زمانہ صلح میں ہوا، اور انہوں نے دشمن کے وطن کے قریب جا کر پڑاؤ ڈال دیا تو گویا کہ دشمنوں کو جس کی توقع تھی، اس سے پہلے ہی یہ حملہ ہو گیا، لہٰذا حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک یہ چیز ''غدر'' کے مفہوم میں داخل تھی۔

امام ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

قال يزيد : لم يرد معاوية أن يغير عليهم قبل لقضاء المدة ، و لكنه أراد ان تنقضي و هو في بلادهم، فيغير عليهم و هم غارّون، فانكر ذلك عمرو بن عبسة، ألا ان لا يدخل بلادهم حتى يُعلمهم و يُخبرهم أنه يريد غزوهم . (۲)

(۱) معالم السنن للخطابي، مع تلخيص المنذري، ج:٤ ص: ٦٤، المطبعة العربية لاهور ۱۳۹۹ء

(۲) كتاب الاموال لأبي عبيد، باب الصلح والموادعة، ص:۱۷٦ فقره: ٤٤٨

یزید کہتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مدت ختم ہونے سے پہلے ان پر حملہ کرنے کا ارادہ نہیں تھا، بلکہ ارادہ یہ تھا کہ جب صلح کی مدت ختم ہو تو وہ اپنے شہر ہی میں ہوں، اور ان پر اس وقت حملہ کریں جب وہ غفلت میں ہوں، حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر نکیر فرمائی، الا یہ کہ ان کو اطلاع کئے بغیر ان پر داخل نہ ہوں، اور ان کو پہلے سے بتا دیا جائے کہ وہ ان پر حملہ کر رہے ہیں۔

حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو عمل کیا، قوموں کی جنگوں کی تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی، کہ مدت صلح گزرنے کے بعد اچانک حملہ کر کے دشمن کے جتنے علاقے کو فتح کر لیا تھا، اس کو باطل کر دیا، اور دشمن کے شہر میں داخل ہونے کے بعد اور اس کی بعض زمینوں پر قبضہ کرنے کے بعد اس کے شہر سے واپس لوٹ گئے، یہ سب کچھ ایک دقیق رائے کی بنیاد پر کیا، جس کا اظہار حضرت عمرو بن عبسہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا، تاکہ ورع اور احتیاط سے تجاوز نہ ہو جائے۔ ورنہ صحیح بات یہ ہے کہ صلح کے زمانے دشمن کے بلاد کی طرف جانا معاہدہ کے خلاف نہیں ہے، جب تک کہ وہ چلنا مسلمانوں ہی کی زمین میں ہو، دشمن کی زمین میں داخل ہونا نہ ہو۔ اس کے باوجود حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس وقت کی لڑائی سے دست بردار ہو گئے جس سے دشمن پر غلبہ پانے اور اس پر فتح حاصل کرنے کی زیادہ امید تھی۔

جس عہد و پیمان کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے احترام کیا، وہ صرف صراحت کے ساتھ الفاظ کی شکل کی حد تک محدود نہیں تھے، بلکہ ان میں وہ عہد و پیمان بھی شامل ہیں جو دشمنوں کے ساتھ صراحتاً نہیں باندھے گئے تھے، لیکن وہ عہد و پیمان یا تو عرف کے اعتبار سے ملحوظ تھے، اور بحکم الاقتضاء بھی ملحوظ تھے۔

انہی میں سے حضرت رافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ، جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام تھے۔ کا واقعہ ہے کہ ان کے زمانہ کفر میں قریش نے ان کو اپنا خط دے کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا، وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس خط لے کر آئے۔ وہ خود اپنا واقعہ مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

بعثني قريش الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم القي في قلبي الاسلام، فقلت : يا رسول الله ! انى والله لا ارجع اليهم أبدًا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: انى لااخيس بالعهد، و لا أحبس البرد، و لكن ارجع، فان كان في نفسك الذي في نفسك الآن، فارجع، قال: فذهبت، ثم أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فأسلمت . (۱)

یعنی قریش نے مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا، جب میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا تو میرے دل میں اسلام نے گھر کرلیا، میں نے کہا کہ یا رسول اللہ! اب میں ان قریش کے پاس کبھی واپس نہیں جاؤں گا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: میں بدعہدی نہیں کروں گا، اور میں قاصد کو اپنے پاس نہیں روکوں گا، لیکن تم واپس جاؤ، وہاں جانے کے بعد بھی اگر تمہارے دل میں یہی خیال ہو جو خیال اس وقت ہے، تو تم واپس آجانا۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں واپس چلا گیا، اور پھر دوبارہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا، اور میں مسلمان ہو گیا۔

دیکھئے! اس واقعہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس پر راضی نہیں ہوئے

(۱) ابو داؤد، کتاب الجهاد، باب يستجن الامام في العهود، حديث نمبر ۲۷۵۸، باسناد صحيح

کہ حضرت ابورافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ مسلمان ہوکر ان کے پاس رہ جائیں، جبکہ آپ کے دشمنوں نے ان کو اپنا قاصد اور رسول بنا کر بھیجا تھا، اس لئے کہ وہ لوگ ان کی واپسی کے منتظر تھے، چنانچہ امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

قوله : "لا أحبس البرد" فقد يشبه أن يكون المعنىٰ في ذلک أن الرسالة تقتضي جوابًا، والجواب لا يصل الى المرسل الا على لسان الرسول بعد انصرافه، فصار كأنه عقد له العهد مدة مجيئه و رجوعه . والله اعلم (۱)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ **"لا احبس البرد"** کہ میں قاصد کو اپنے پاس نہیں روکوں گا۔ اس کے معنی ہیں کہ "خط" جواب کا تقاضہ کرتا ہے، اور جواب خط بھیجنے والے تک قاصد ہی کے ذریعہ اس کے واپس جانے کے بعد اس کی زبانی پہنچے گا، گویا کہ اس قاصد نے ان کا خط لے کر جانے اور واپس آنے کا عہد کیا تھا (اب اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ان کو روک لیتے تو اس عہد کی خلاف ورزی ہوتی، اس لئے آپ نے ان کو واپس کر دیا) واللہ اعلم

اس سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی دقت نظر اور احتیاط ملاحظہ کریں کہ حالت امن میں بھی غیر مسلموں کے ساتھ دھوکہ اور بدعہدی سے پرہیز فرمایا۔

(۲) المواساۃ (اظہار ہمدردی)

حالت امن میں غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات صرف عدل و انصاف اور وفاداری کی حد تک منحصر نہیں ہوتے، بلکہ یہ تعلقات اظہار ہمدردی اور احسان

(۱) معالم السنن للخطابی ج:٤ ص:٦٣ المطبعة العربية، لاهور ۱۳۹۹ھ

کرنے کی حد تک پہنچتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا :

لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِى الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَ تُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ. (الممتحنة : ۸)

انہی میں سے وہ واقعہ ہے جو صحیح احادیث میں مروی ہے کہ ایک مرتبہ مشرکین مکہ کو شدید قحط لاحق ہو گیا، جس کے نتیجے میں وہ لوگ جانوروں کی ہڈیاں اور کھالیں کھانے پر مجبور ہو گئے (حضرت) ابو سفیان جو اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینہ منورہ آئے، اور کہا کہ اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کی قوم ہلاک ہو رہی ہے، آپ اللہ تعالیٰ سے دعا کریں کہ اللہ تعالیٰ ان پر سے یہ قحط ہٹا دیں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے بارش کی دعا کی، جس کے بعد بارش ہوئی، اور قحط کی مصیبت ان سے دور ہو گئی۔ (۱)

حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں :

قدمت امی وهی مشركة فی عهد قريش و مدتهم اذ عاهدوا النبی صلی الله عليه وسلم مع ابيها، فاستفتيت النبی صلی الله عليه وسلم، فقلت: ان اُمّی قدمت وهی راغبة، قال : نعم صلی امک . (۲)

حضرت اسماء بنت ابو بکر فرماتی ہیں کہ میری والدہ جبکہ مشرکہ تھیں میرے پاس اس زمانے میں تشریف لائیں۔ جس زمانے میں قریش مکہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) صحيح البخاری، كتاب الاستسقاء، و تفسير سورة الدخان، حديث نمبر ٤٨٢١ تا ٤٨٢٤

(۲) صحيح البخاری، كتاب الادب، باب صلة المرأة امها، حديث نمبر: ٥٩٧٩

کے ساتھ جنت میں ہوگا معاہدہ کیا تھا، میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا، میں نے کہا: کہ میری والدہ میرے پاس ضرورت کے لئے آئی ہیں (میں ان کے ساتھ اچھا سلوک کروں؟) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں، اپنی والدہ کے ساتھ صلہ رحمی کرو۔

حضرت امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ "السیر الکبیر" میں فرماتے ہیں:

عن ابن مروان الخزاعي قال: قلت المجاهد: رجل من اهل المشرك بيني و بينه قرابة، ولي عليه مال، أدعه له؟ قال: نعم و صله، وبه نأخذ فنقول: لابأس بان يصل المسلم الرجل المشرك قريبًا كان او بعيدًا، محاربًا كان أو ذميًا، لحديث سلمة بن الاكوع قال: صليت الصبح مع النبي صلى الله عليه وسلم فوجدت مسّ كف بين كتفي، فالتفت فاذا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: هم أنت واهب لي ابنة أم قرفة؟ قلت: نعم، فوهبتها له، فبعث بها الى خاله حزن بن ابي وهب و هو مشرك، وهي مشركة، و بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس مائة دينار الى مكة حين قحطوا، و أمر بدفع ذلك الى ابي سفيان بن حرب، و صفوان بن امية، ليفرّقا على فقراء اهل مكة، فقبل ذلك ابو سفيان و ابي صفوان، و قال: مايريد محمد بهذا الا ان يخدع شباننا . (۱)

---

(۱) شرح السير الكبير للسرخسي، باب صلة المشرك ج:۱ ص:٦٩

ابن مروان خزاعی سے مروی ہے کہ، فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت مجاہد سے کہا کہ مشرکین میں سے ایک شخص کے ساتھ میری قرابت داری ہے، اور میرا اس کے ذمے مال ہے، کیا وہ مال میں اس کے لئے چھوڑ دوں؟ انہوں نے فرمایا، ہاں، اور اس کے ساتھ صلہ رحمی کرو، اسی سے ہم دلیل پکڑتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان کسی مشرک کے ساتھ صلہ رحمی کرے، چاہے وہ مشرک قریبی رشتہ دار ہو، یا دور کا رشتہ دار ہو، چاہے وہ حربی ہو، یا ذمی ہو، تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس کی دلیل حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صبح کی نماز پڑھی، نماز کے بعد میں نے محسوس کیا کہ میرے کندھے پر کسی نے ہاتھ پھیرا، جب میں ادھر متوجہ ہوا تو وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تھے، آپ نے فرمایا: کہ کیا تم مجھے ابن قرفہ کی بیٹی ہبہ کردو گے؟ میں نے کہا: ہاں، چنانچہ میں نے ابن قرفہ کی بیٹی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کردی، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ بچی ان کے ماموں حزن بن ابی وہب کے پاس بھیج دی، حزن ابن ابی وہیب بھی مشرک تھا، اور وہ بچی بھی مشرکہ تھی۔ اور جس زمانے میں مکہ مکرمہ میں قحط پڑا، اس زمانے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ سو دینار مکہ مکرمہ بھیجے، اور ابوسفیان ابن حرب اور صفوان بن امیہ کو دینے کا حکم دیا، تاکہ یہ دینار مکہ مکرمہ کے فقراء میں تقسیم کردئے جائیں، ابوسفیان نے ان دینار کو قبول کرلیا، لیکن صفوان بن امیہ نے انکار کردیا اور کہا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ان کے ذریعہ ہمارے نوجوانوں کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں۔

تاریخ اسلام میں اس جیسی بے شمار مثالیں موجود ہیں، ان سب کو ہم یہاں جمع کرنا نہیں چاہتے، جو مثالیں ہم نے اوپر ذکر کیں، یہ سب اس بات کی دلیل ہیں کہ کفر اور شرک سے بغض مسلمانوں کو غیر مسلمین سے صلہ رحمی چھوڑنے اور ہمدردی چھوڑنے پر آمادہ نہیں کرتا، بلکہ غیر مسلموں کے ساتھ صلہ رحمی اور ہمدردی ان مکارم اخلاق میں شمار کرتے ہیں جب کی تکمیل کے لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ کو مبعوث کیا گیا۔

(۳) اچھے کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون

اسی طرح کفر وشرک کے ساتھ بغض وعناد مسلمانوں کو اس بات پر آمادہ نہیں کرتا کہ وہ غیر مسلموں کے ساتھ عدل وانصاف قائم کرنے میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرنے سے اپنا ہاتھ روک لیں، اور ظلم اور شر کو دور کرنے میں، اور کمزوروں، ضعیف اور ناداروں کے ساتھ مدد کرنے سے اپنا ہاتھ روک لیں، بلکہ نیکی اور تقویٰ پر ایک دوسرے کے ساتھ تعاون شریعت اسلامیہ کے ان مبادی میں سے ہے جس کا حکم قرآن کریم میں آیا ہے، چنانچہ کفار پر ظلم اور تعدی نہ کرنے کے سیاق میں قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا :

يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تُحِلُّوْا شَعَائِرَ اللّٰهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّيْنَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ اَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوْا وَ تَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى

الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ
(المائدة : ۲)

اس آیت کا شانِ نزول یہ ہے جیسا کہ مفسرین نے بیان کیا ہے کہ حدیبیہ کے سال میں جب مشرکین مکہ نے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو عمرہ ادا کرنے سے روک دیا تھا، اس لئے بعض مسلمانوں نے یہ چاہا کہ چونکہ مشرکین مکہ نے ایامِ صلح میں مناسک حج عمرہ ادا کرنے سے ہمیں روک دیا تھا، اس لئے ہم ان سے انتقام لیں گے، اس پر یہ آیت نازل ہوئی، جس میں مسلمانوں کو انتقام لینے سے روک دیا، لہٰذا یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ اس آیت میں جس تعاون کا ذکر ہے وہ غیر مسلمین کے ساتھ تعاون کو بھی شامل ہے، بلکہ یہ آیت غیر مسلمین کے سیاق میں نازل ہوئی۔

لہٰذا اگر غیر مسلمین کے پاس انسانیت کے نفع کے لئے کوئی ایسا لائحہ عمل اور طریقہ کار ہو، جس میں شریعت اسلامیہ کے معارض کوئی بات نہ ہو تو مسلمانوں کے لئے اس طریقہ کار میں اور اس منصوبے میں شریک ہونا، اور اس بارے میں غیر مسلموں کے ساتھ تعاون کرنا مستحسن ہے، اور خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ''حلف الفضول'' میں غیر مسلموں کے ساتھ شرکت کر کے اس کو ثابت کر دیا۔

''حلف الفضول'' بنی ہاشم کے لئے بڑی باعث فخر چیز تھی، اس واقعہ سے پہلے اہل عرب تعصب اور نسلی بنیاد پر ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتے تھے، اور دوسرے قبائل کے ساتھ اس پر معاہدہ کرتے تھے کہ حق پر ہونے یا باطل پر ہونے سے آنکھیں بند کر کے ان کے ساتھ تعاون کریں گے ''حلف الفضول'' وہ پہلا معاہدہ تھا جو انصاف اور مظلوم کی نصرت کی بنیاد پر اہل عرب نے ایک دوسرے سے عہد لیا تھا، چنانچہ قبیلہ بنو ہاشم، قبیلہ زہرہ اور قبیلہ تیم کے سردار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا

زبیر بن عبد المطلب کی دعوت پر عبد اللہ بن جدعان کے گھر پر جمع ہوئے، اس وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر بیس سال تھی، چنانچہ ان قبیلوں نے اللہ کے نام پر یہ معاہدہ کیا کہ "وہ ضرور بالضرور مظلوم کا ساتھ دیں گے، جب تک سمندر میں ایک اون کے برابر تری رہے، اور جب تک معاش میں ایک دوسرے کو تسلی دیجاتی رہے، یہاں تک کہ اس کا حق ادا کر دیا جائے"

حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

ما احب ان لی بحلف حضرته بدار ابن جدعان حمر النعم، و انی اغدر به، هاشم و زهرة و تيم تحالفوا ان يكونوا مع المظلوم ما بلّ بحرٌ صوفةً، و لو دعيت به لأجبت . (۱)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ دار ابن جدعان میں جو حلف ہوئی تھی اس کے عوض میرے پاس سرخ رنگ کے اونٹ ہوں، اور میں اس حلف سے بیوفائی کروں، قبیلہ ہاشم، قبیلہ زہرہ اور قبیلہ تیم نے آپس میں یہ معاہدہ کیا تھا کہ وہ مظلوموں کا ساتھ دیں گے، جب تک سمندر میں ایک اون کے برابر تری رہے، اگر دوبارہ مجھے اس جیسے معاہدہ کے لئے دعوت دی گئی تو میں اس کو قبول کرلوں گا۔

حمیدی رحمۃ اللہ علیہ نے محمد و عبد الرحمٰن ابنی ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے کہ یہ دونوں فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد

---

(۱) طبقات ابن سعد ج:۱ ص:۱۲۸، ۱۲۹ بسند فيه الواقدي، و راجع ايضاً: عيون الاثر لابن سيد الناس ج:۱ ص:۵۹

فرمایا کہ :

لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفًا لو دعيت به في الاسلام لأجبت، تحالفوا أن يردوا الفضول على اهلها، والا يعز ظالم مظلومًا . (۱)

فرمایا کہ میں عبداللہ بن جدعان کے گھر میں حلف کے لئے حاضر ہوا، اگر اسلام میں بھی مجھے اس طرح کی قسم کے لئے مجھے بلایا گیا تو میں قبول کرلوں گا، اس میں لوگوں نے اس بات پر قسم کھائی تھی کہ وہ فضل (مال) کو اس کے مالک پر واپس لوٹائیں گے، اور ظالم کو مظلوم پر عزت نہیں دی جائے گی۔

امام حاکمؒ نے مستدرک میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان الفاظ میں حدیث نقل کی ہے کہ :

شهدت غلامًا مع عمومتي حلف المطيبين فما يسرني ان لي حمر النعم واني الكثه . (۲)

حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں بچپن میں اپنے چچاؤں کے ساتھ حلف المطیبین میں حاضر ہوا تھا، اور مجھے یہ بات خوش نہیں کرتی کہ میرے لئے سرخ اونٹ ہوں اس کے بجائے کہ میں اس عہد اور حلف کو توڑ دوں۔

حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں ''حلف المطیبین'' سے مراد ''حلف الفضول'' ہے، اور جو ''حلف المطیبین'' مشہور ہے، وہ حضور اقدس صلی

(۱) السيرة النبوية لابن كثير ج:۱ ص:۲۵۸ داراحياء التراث العربي

(۲) مستدرك الحاكم، آخر كتاب المكاتيب، ج:۲، ص:۲۲۰، وأقره عليه الذهبي

اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہوئی تھی۔(۱)

بہر حال حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا حلف الفضول میں حاضر ہونا، اور زمانہ اسلام میں اس کا اقرار کرنا بہت سی صحیح احادیث سے ثابت ہے، چنانچہ علامہ سہیلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

و كان حلف الفضول اكرم حلف سمع به، و أشرفه فى العرب، و كان اول من تكلم به و دعا اليه الزبيربن عبد المطلب، و كان سببه أن رجلًا من زبيد قدم مكة ببضاعة فاشتراها منه العاص ابن وائل، و كان ذا قدر بمكة و شرف، فحبس عنه حقه، فاستعدى عليه الزبيدى الاحلاف: عبد الدار و محزوما و جمح و سهما و عدى بن كعب، فابوا أن يعينوه على العاص بن وائل، و زبروه، أى انتهروه، فلما رأى الزبيدى الشر أوفى على أبى قيس عند طلوع الشمس و قريش فى انديتهم حول الكعبة، فصاح باعلى صوته :

يا آل فهر لمظلوم بضاعته　ببطن مكة نائى الدار و النفر
و محرم أشعث لم يقض عمرته　يا للرجال و بين الحجر و الحجر
ان الحرام لمن تمت كرامته　و لا حرام لثوب الفاجر الغدر

''حلف الفضول'' عرب میں سب سے معزز اور سب سے زیادہ شرف والی حلف سمجھی جاتی تھی، اس حلف کے بارے میں سب سے پہلے جس نے گفتگو کی، اور اس حلف کی دعوت دی، وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا زبیر بن مطلب تھے۔ اس حلف کا سبب یہ ہوا کہ قبیلہ ''زبید'' کا ایک شخص سامان تجارت لے کر مکہ

(۱) السيرة النبوية لابن كثير ج: ۱۱ ص: ۲۵۸

مکرمہ آیا، عاص بن وائل نے وہ سامان اس سے خرید لیا، عاص بن وائل مکہ میں بڑے مرتبہ اور عزت والا شخص تھا، چنانچہ عاص بن وائل نے اس کا حق (اس سامان کی قیمت) روک لیا "زبیدی" نے اپنے حلیفوں سے یعنی عبدالدار مخزومی اور جمح اور سہم اور عدی بن کعب سے اس ظلم کے خلاف مدد طلب کی، ان سب نے عاص بن وائل کے خلاف مدد کرنے سے انکار کر دیا، اور اس کو ڈانٹ کر بھگا دیا، جب "زبیدی" نے یہ برائی دیکھی تو وہ طلوع شمس کے وقت "جبل ابی قیس" پر چڑھا، اس وقت قریش کعبہ کے پاس اپنی مجلس میں موجود تھے، چنانچہ "زبیدی" نے بلند آواز سے یہ اشعار پڑھے :

اے اہل فہر! مظلوم کی مدد کرو جس کو وادی مکہ میں برائی پہنچی، جو اپنے گھر سے اور اہل وعیال سے دور ہے، پراگندہ ہے، اور محروم ہے، جس کی زندگی ابھی پوری نہیں ہوئی، اے وہ لوگو! جو حِجر اور حَجر کے درمیان مقیم ہیں، بیشک بیت الحرام کی حرمت ابھی تک ختم نہیں ہوئی، لیکن دھوکہ دینے والے فاجر کے لئے کوئی حرمت نہیں۔

فقام فی ذلک الزبیر بن عبد المطلب و قال: مالهذا مترک؟ فاجتمعت هاشم و زهرة و تیم بن مرة فی دار ابن جدعان، فصنع لهم طعامًا، و تحالفوا فی ذی القعدة فی شهر حرام قیامًا، فتعاقدوا و تعاهدوا باللّٰه، لیکونُنّ یدًا واحدة مع المظلوم علی الظالم حتی یؤدی الیه حقه ما بل بحر صوفة و مارسا حراء و ثبیر مکانهما، وعلی التآسی فی المعاش فسمت قریش ذلک الحلف "حلف الفضول" و قالوا: لقد دخل هؤلاء فی فضل من

الامر، ثم مشوا الی العاص بن وائل، فانتزعوا منه سلعة الزبيدی فدفعوها الیه . (١)

چنانچہ زبیر بن عبدالمطلب کھڑے ہوئے، اور کہا: کون اس مظلوم کی مدد کرے گا؟ چنانچہ ان کی آواز پر ہاشم، زہرۃ اور تیم بن مرۃ ابن جدعان کے گھر میں جمع ہوئے، ابن جدعان نے ان کے لئے کھانا تیار کیا، اور انہوں نے حرمت والے مہینے میں یعنی ذیقعدہ کے مہینے میں کھڑے ہو کر قسم کھائی، اور اللہ کے نام پر آپس میں یہ معاہدہ کیا کہ وہ ظالم کے خلاف اور مظلوم کی مدد کے لئے ید واحد کی طرح ہو جائیں گے، جب تک سمندر میں ایک اون کے برابر تری رہے گی، یہاں تک کہ مظلوم کو اس کا حق ادا کر دیا جائے، چنانچہ قریش نے اس معاہدہ کو "حلف الفضول" کا نام دیدیا، اور انہوں نے کہا کہ یہ لوگ ایک فضیلت والے کام کے لئے جمع ہوئے، اس کے بعد وہ لوگ عاص بن وائل کے پاس گئے، اور اس سے "زبیدی" کا سامان چھینا، اور زبیدی کے حوالے کر دیا۔

زبیر بن عبدالمطلب نے اس واقعہ کے بیان میں یہ دو شعر کہے :

ان الفضول تعاقدوا و تحالفوا   الا یقیم ببطن مکة ظالم

أمر علیه تعاقدوا و تواثقوا   فالجار المعتر فیه سالم (٢)

یعنی اہل فضل میں آپس میں معاہدہ کیا اور قسم کھائی کہ وادیٔ مکہ میں کوئی ظالم قیام نہیں کرے گا، یہ ایسا معاملہ ہے جس پر انہوں نے آپس میں عہد و پیمان کیا کہ پناہ لینے والا اور معتر اس وادی میں سالم اور محفوظ رہے گا۔

---

(١) الروض الانف للسهيلی ج:١ ص:١٥٦ دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨ھ یہ قصہ سیرت ابن کثیر میں بھی موجود ہے، ج:١ ص:٢٥٩ (٢) ایضاً

جہاں تک اس حلف کو ''حلف الفضول'' کا نام رکھنے کا تعلق ہے تو ''سہیلی'' کی عبارت جو ابھی گزری، اس میں یہ ہے کہ وہ قسم کھانے والے ایک فضیلت والے کام کے لئے جمع ہوگئے تھے (اس لئے اس کو ''حلف الفضول'' کا نام دیا گیا) لیکن علامہ ابن قتیبہ نے ایک دوسری وجہ بیان کی ہے، انہوں نے فرمایا :

كان قد سبق قريشنا الى مثل هذا الحلف جرهم فى الزمن الأوّل، فتحالف منهم ثلاثة، وهم و من تبعهم، أحدهم :الفضل بن فضالة، والثانى : الفضل بن وداعة، والثالث : فضيل بن حارث.....فلما أشبه حلف قريش الآخر فعل هولآء الجرهميين سمى "حلف الفضول" والفضول جمع فضل، وهى اسماء اولئک الذين تقدم ذكرهم، ذكره السهيلى أيضًا ثم قال: وهذا الذى قاله ابن قتبة حسن . (۱)

اس جیسی قسم کی طرف پہلے زمانے میں قبیلہ ''جرہم'' قریش پر سبقت لے گئے، چنانچہ قبیلہ ''جرہم'' کے تین افراد نے آپس میں قسم کھائی، اور دوسرے لوگوں نے ان کی اتباع کی، ان میں سے ایک فضل بن فضالہ تھے، دوسرے فضل بن وداعۃ تھے، اور تیسرے فضیل بن حارث تھے۔ جب قبیلہ قریش کی یہ قسم اہل ''جرہمین'' کی قسم کے مشابہ ہوگئی تو اس کا نام ''حلف الفضول'' رکھ دیا گیا، فضول فضل کی جمع ہے، یہ ان لوگوں کے نام ہیں جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ امام سہیلی نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ ابن قتیبہ حسن نے بھی یہی بیان کیا ہے۔

(۱) الروض الانف ج:۱ ص:۱۵۵

بعد کے زمانے میں "حلف الفضول" ایک اصل بن گئی، جس کو بطور حجت اور بطور دلیل پیش کیا جانے لگا، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کو درست قرار دیا، اور ظہور اسلام کے بعد آپ نے فرمایا کہ :

لو دعیت به فی الاسلام لأجبت

اگر زمانہ اسلام میں بھی مجھے اس قسم کے حلف اور معاہدے کے لئے دعوت دی گئی تو میں اس کو ضرور قبول کرلوں گا۔ اسی لئے بہت سے لوگوں نے اس سے استدلال کیا ہے، اور جب ان کو مدد کے لئے بلایا گیا تو انہوں نے مدد کی۔

چنانچہ علامہ سہیلی رحمۃ اللہ علیہ "حلف الفضول" کی بنیاد پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

و ان کان الاسلام قد رفع ما کان فی الجاهلیة من قولهم : یا لفلان عند التحزب و التعصب..... وذلک ان اللہ عزّوجلّ جعل المؤمنین إخوة، ولا یقال الا کما قال عمر رضی اللّٰه تعالیٰ عنه، یاللّٰه و للمسلمین، لأنهم کلهم حزب واحد، اخوة فی الدین، الا ما خص الشرع به أهل حلف الفضول، والأصل فی تخصیصه قوله صلی اللّٰه علیه وسلم" ولو دعیت به الیوم لاجبت" یرید: لو قال قائل من المظلومین "یا لحلف الفضول" لأجبت، و ذلک ان الاسلام انما جاء لاقامة الحق ونصرة المظلومین، فلم یزدد به هذا الحلف الا قوة، و قوله علیه السلام "وماکان من حلف فی الجاهلیة فلن یزیده الاسلام الا شدة" لیس معناه ان یقول الحلیف: یالفلان

لحلفاء ه فيجيبوه، بل الشدة التي عنى رسول الله صلى الله عليه وسلم انما هي راجعة الىٰ معنى التواصل و التعاطف والتآلف، واما دعوى الجاهلية فقد رفضها الاسلام الا ما كان من حلف الفضول كما قدمنا، فحكمه باق، والدعوة به جائزة. (۱)

اگرچہ اسلام نے ان تمام چیزوں کوختم کردیا جوزمانہ جاہلیت میں پائی جاتی تھیں، جیسے گروہ بندی، اور تعصب کے طور پر اہل عرب کا یہ قول ''یا لفلان!'' یہ اس لئے کہ اللہ جل شانہ نے تمام مؤمنین کو ایک دوسرے کا بھائی بنادیا ہے، لہٰذا اب وہ جملہ کہا جائے گا جو جملہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا، وہ یہ کہ ''يالله و للمسلمين'' اس لئے کہ تمام مسلمان ایک گروہ ہیں، اور دین میں ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔ مگر ''حلف الفضول'' والوں کو شریعت نے خاص کردیا، حلف الفضول کی تخصیص کی وجہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ آپ نے فرمایا: ''ولو دعيت به اليوم لاجبت'' آپ کا مقصد یہ تھا کہ اگر کوئی مظلوم ان الفاظ سے پکارے ''يالحلف الفضول'' تو میں اس کو قبول کرکے حاضر ہوجاؤں گا، اس لئے کہ اسلام تو حق کو قائم کرنے کے لئے اور مظلومین کی مدد کے لئے آیا ہے، اور اس حلف الفضول سے اسی کو تقویت ہوتی ہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ''وماكان من حلف في الجاهلية فلن يزيده الاسلام الا شدة'' کہ زمانہ جاہلیت میں جو بھی تحالف ہوا، اسلام اس کے اندر اور شدت پیدا کردیتا ہے،

(۱) الروض الانف للسهيلي ج:۱ ص:۱٦٠

اس کا یہ مطلب نہیں کہ جب حلیف ان الفاظ سے پکارے کہ ''یالفلان'' تو اس کے حلفاء اس کی پکار پر حاضر ہو جائیں، بلکہ جس شدت کی طرف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ کیا، اس سے مراد ایک دوسرے کے ساتھ صلہ رحمی، ایک دوسرے سے ہمدردی، اور ایک دوسرے سے محبت کرنا ہے، جہاں تک جاہلیت کے دعوی کا تعلق ہے تو اسلام نے اس کو ٹھکرا دیا ہے، الا یہ کہ وہ دعوی ''حلف الفضول'' کی طرح ہو، جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا، لہٰذا اس کا حکم اب بھی باقی ہے، اور اس کی دعوت دینا جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ''حلف الفضول'' کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا برقرار رکھنا، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مسلمانوں کے لئے جائز، بلکہ مستحسن ہے کہ وہ غیر مسلمین کے ساتھ ایسے معاہدہ میں شریک ہوں جس کا مقصد مظلوم کی مدد کرنا، اور ظلم کو دفع کرنا ہو، اور دوسرے اچھے مقاصد ہوں جو انسانیت کے لئے مفید ہوں۔

اور جب مسلمان تعاون علی الخیر کے لئے اس طرح کے معاہدے میں شامل ہو جائیں گے تو اس کے نتیجے میں وہ ہر مظلوم کی مدد کریں گے، جو اس معاہدے کے تحت شامل ہوگا، چاہے وہ مظلوم مسلمان ہو، یا غیر مسلم ہو۔

غزوہ فتح مکہ کی کامیابی کا سبب بھی یہ بنا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حلفاء بنی خزاعہ کی مدد فرمائی تھی، جب کہ غیر مسلم تھے۔ یہ اس طرح ہوا کہ صلح حدیبیہ میں یہ بات طے ہو چکی تھی کہ عرب کے قبائل کو اختیار ہے کہ وہ اس معاہدی صلح میں جس فریق کے ساتھ چاہیں شامل ہو جائیں، یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہو جائیں، یا قریش کے ساتھ ہو جائیں، قبیلہ بنو خزاعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ معاہدے میں شامل ہو گیا تھا، جبکہ قبیلہ بنو بکر قریش کی طرف ہو گیا

تھا، اور بنی بکر اور بنی خزاعہ کے درمیان پرانی دشمنی چلی آرہی تھی، اس معاہدہ صلح کے نتیجے میں امن قائم ہوگیا تو قبیلہ بنوبکر نے یہ ارادہ کیا کہ اس امن کے زمانے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بنوخزاعہ سے اپنا انتقام لے لیں، چنانچہ بنوبکر کے کچھ لوگوں نے قبیلہ بنوخزاعہ میں رات گزاری، اور چند لوگوں کو قتل کر دیا، اور اس معاہدے کو توڑ دیا، اور قریش مکہ نے ہتھیاروں کے ذریعہ قبیلہ بنوبکر کی مدد کی، اور خفیہ طور پر قریش کے سرداروں نے ان کے ساتھ مل کر قتال کیا۔

اس واقعہ کے بعد قبیلہ بنوخزاعہ کے ایک شخص عمرو بن سالم خزاعی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے، اور آپ کے اور قبیلہ بنوخزاعہ کے درمیان جو معاہدہ ہوا تھا، اس کی یاد دہانی کرائی، اور آپ سے مدد اور نصرت طلب کی، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا "نصرت یا عمرو بن سالم" "اے عمرو بن سالم تمہاری مدد کی جائے گی، اس کے بعد آپ نے قریش مکہ کو پیغام بھیجا کہ (چونکہ تم نے معاہدہ کی خلاف ورزی کی ہے، لہٰذا) تین باتوں میں سے ایک کو اختیار کرلو (۱) یا تو قبیلہ خزاعہ کے مقتولین کی دیت ادا کرو (۲) یا قبیلہ بنی بکر جنہوں نے زیادتی کی ہے، ان کے معاہدہ سے بری ہو جاؤ (۳) یا ان کے درمیان اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان جو معاہدہ ہوا ہے اس کو ختم کر دو۔ قریش مکہ نے تیسری بات یعنی معاہدہ توڑنے کو اختیار کرلیا، جس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے جہاد کیا، اور مکہ مکرمہ فتح ہوگیا۔ (۱)

خلاصہ یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنوخزاعہ کی ہر طرح سے مدد

(۱) یہ قصہ سیر کی تمام کتابوں میں تفصیل سے موجود ہے، دیکھئے: سیرۃ ابن ھشام ج: ۲ ص: ۳۹ زاد المعاد ج: ۱ ص: ٤١٩ فتوح البلدان للبلازری ص: ٤٩، ٥٠ فتح الباری ج: ۸ ص: ٦

کی، اور صلح حدیبیہ میں جو امن معاہدہ ہوا تھا، اس کو توڑنا اس کا سبب بنا، جس کی انتہاء اس پر ہوئی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کفارِ قریش کی طرف مقابلے کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے، اور بالآخر مکہ فتح ہو گیا۔

بہر حال: یہ سارا واقعہ مشترک مقاصد میں، اور ان کاموں میں جن کا نفع وسیع پیمانے پر تمام نوع انسانیت کو پہنچتا ہے، ایسے کاموں میں مسلمانوں کا غیر مسلمین کے ساتھ تعاون کرنا اسلام اور مسلمانوں کی کشادہ دلی پر دلالت کرتا ہے۔

غیر مسلم جنگ جوؤں کے ساتھ مسلمانوں کا سلوک

اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام نے جہاد اور قتال کو "اعلاء کلمۃ اللہ" کے لئے اور عدل وانصاف قائم کرنے کے لئے، اور اللہ کے بندوں کو مخلوق کی عبادت سے اللہ تعالیٰ کی عبادت کی طرف نکالنے کے لئے، اور مسلم ممالک اور دین پر قبضہ کے دفاع کے لئے مشروع اور جائز کیا ہے، اور تمام مذاہب اور ادیان میں حالت جنگ میں دشمن کے غلبہ کو، اور اس کی شان وشوکت توڑنے کو، اور جان ومال پر قبضہ کرنے کو نشانہ بنایا جاتا ہے۔

جس وقت دنیا میں اسلام آیا، اس وقت زمین کے مشرق ومغرب میں، کسی ضابطے کی قید کے بغیر، اور جنگ کے کسی داعیے اور سبب کے بغیر، اور دشمن پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے اور جنگ کی مہارت میں کسی خاص طریقے کی اتباع کے بغیر لڑائی کی آگ چاروں طرف روشن تھی۔ شاید اسلام کو اس کے اندر سبقت حاصل ہے کہ لڑائی کے لئے ایک منضبط طریقہ کار جاری کرنے میں، اور جنگوں کو معلوم

قوانین کے تحت لانے کے لئے ایسا دنیاوی نظم قائم کیا، جو اس کو لاقانونیت سے نکال کر ایک منظم جائز مقصد کی طرف لے جاتا ہے۔

(۱) جنگ کے مقاصد کی اصلاح

پہلی چیز جس کو جنگ کے معاملے میں اسلام نے بنیاد بنایا ہے، وہ یہ کہ وہ جنگ کسی جائز سبب کے لئے اور اچھے مقصد کے لئے ہو، اسی لئے اسلام نے ان تمام جنگوں کو لغو اور باطل قرار دیدیا جن کے پیچھے ان کے علاوہ کوئی اور مقصد نہیں تھا کہ یا تو بہادری کا اظہار کرنا، یا شہرت حاصل کرنا، یا مال حاصل کرنا، یا زمین کا مالک بننا، یا لسانی اور وطنی عصبیت کا تحفظ کرنا مقصود تھا، اسلام میں قتال اور جنگ مشروع اور جائز نہیں، مگر یہ کہ اس کا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہو، اور اسلام اور مسلمانوں کے قبضہ کے دفاع کے لئے ہو۔ چنانچہ ایک حدیث میں حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ تعالی عنہ فرماتے ہیں :

جاء رجل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: الرجل یقاتل للمغنم، والرجل یقاتل للذکر، والجل یقاتل لیُری مکانہ، فمن فی سبیل اللہ؟ قال: من قاتل لتکون کلمۃ اللہ ھی العلیا، فھو فی سبیل اللہ . (۱)

ایک شخص حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اور کہا کہ ایک شخص اس لئے جنگ کرتا ہے تاکہ اس کو مال غنیمت حاصل ہو، ایک شخص شہرت حاصل کرنے کے لئے قتال کرتا ہے، ایک شخص عزت کے لئے قتال کرتا ہے، ان

(۱) بخاری، کتاب الجھاد،باب من قاتل لتکون کلمۃ اللہ ھی العلیا، حدیث نمبر: ۲۸۱۰

میں سے کون اللہ کے راستے میں جہاد کرنے والا ہے؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اس لئے قتال کرے تا اللہ تعالیٰ کا کلمہ دنیا میں بلند ہو، وہ شخص فی سبیل اللہ قتال کرنے والا ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ :

ان رجلا قال: یارسول اللّٰہ ! رجل یرید الجهاد فی سبیل اللّٰہ، وهو یبتغی عرضًا من عرض الدنیا؟ فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم : لا اجر له . (۱)

ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ، ایک شخص اللہ کے راستے میں جہاد کا ارادہ کرتا ہے، اور وہ اس کے ذریعہ دنیا کا ساز و سامان حاصل کرنا چاہتا ہے؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو کوئی اجر و ثواب نہیں ملے گا۔

لہٰذا وہ جنگیں جو دنیاوی دشمنی کی لئے لڑی جائیں، یا عصبی جذبات کے لئے لڑی جائیں، یا جن کا ہدف دوسروں کو غلام بنانا اور ملک گیری ہو، یہ ساری جنگیں وہ ہیں جن کا ''اسلامی جہاد'' سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ اسلامی جہاد سے دو چیزیں مقصود ہوتی ہیں :

اول یہ کہ اسلام کا دفاع کرنا، یا اگر اسلامی حکومت پر کفار حملہ کردیں تو اس کا دفاع کرنا، اس کی طرف اللہ جل شانہ نے قرآن کریم کی اس آیت میں اشارہ فرمایا ہے :

(۱) ابو داؤد، کتاب الجهاد، باب فیمن یغزو و یلتمس الدنیا، حدیث نمبر ۲۵۱۶

اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقَاتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا وَ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى نَصْرِهِمْ لَقَدِيْرُ، اَلَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ اِلَّا اَنْ يَقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ (الحج : ۳۹)

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :

وَقَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ (البقرۃ : ۱۹۰)

اور جہاد کا دوسرا مقصد ظلم اور فتنہ کو دفع کرنا، اور کفر کی ایسی شان وشوکت کو توڑنا جو اسلام کی دعوت دینے اور اس کو قبول کرنے میں رکاوٹ بنی ہوئی ہو، اس کی طرف اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی اس آیت میں اشارہ فرمایا ہے، وھو اصدق القائلین :

وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَاتَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّ يَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهُ لِلّٰهِ ۔

(الانفال : ۳۹)

اسلامی جہاد کے یہ اہداف ہیں جن کو حضرت ربعی بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایران کے پہلوان "رستم" کے سامنے بیان کئے تھے، جس وقت مسلمانوں نے کسریٰ پر حملہ کیا تھا، تو ان لوگوں نے یہ سوال کیا تھا کہ تمہیں کیا چیز یہاں لے کر آئی ہے، اس سوال کے جواب میں حضرت ربعی بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا :

اللّٰہ ابتعثنا نخرج من شاء من عبادة العباد الی عبادة اللّٰہ، و من ضیق الدنیا الی سعتھا، و من جور الادیان الی عدل الاسلام . (۱)

یعنی اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس لئے بھیجا ہے تاکہ ہم لوگوں کو بندوں کی بندگی

(۱) البدایة والنھایة لابن کثیر ج:۷ ص:۳۹

سے اللہ کی بندگی کی طرف نکالیں، اور لوگوں کو دنیا کی تنگی سے اسکی وسعت کی طرف نکالیں، اور مذاہب کے مظالم سے اسلام کے عدل کی طرف نکالیں۔

حضرت ربعی بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول "ومن جور الادیان الی عدل الاسلام" کا مقصد یہ نہیں ہے کہ لوگوں کو دین اسلام قبول کرنے پر زبردستی کی جائے، بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو ظلم اور غلامی سے اس عدل وانصاف کی طرف نکالیں جس کو اللہ جل شانہ نے زمین پر اللہ کی شریعت جاری کرنے کے لئے مشروع کیا ہے، یہاں تک کہ ہر حق والے کو اس کا حق دیدیا جائے، یا ظالمین کی شوکت کو توڑ کر ایسا ماحول تیار کیا جائے جس میں ہر انسان کھلی آنکھوں سے مذاہب کے درمیان موازنہ کر سکے، اور کفر اور ظلم کی شوکت حق کو قبول کرنے کے راستے میں رکاوٹ نہ بنے۔

مندرجہ اصول کے ذریعہ اسلام نے ان جنگوں کا راستہ بند کر دیا جن کا مقصد ملک پر قبضہ کر کے دوسروں کو غلام بنانا، اور ان کے اموال اور زمینوں پر تسلط جمانا مقصود ہو۔

(۲) جنگ کے دوران جاری طریقوں کی اصلاح

پھر عین جنگ کے دوران جو طریقے اختیار کئے جاتے ہیں، اسلام نے ان کے لئے عادلانہ قواعد وضوابط وضع فرمائے ہیں، تاکہ وہ جنگ لاقانونیت کا معاملہ نہ بن جائے جو کسی قاعدے اور قانون کا پابند نہ ہو، چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب جہاد کے لئے کوئی فوجی دستہ بھیجتے تو ان کے سامنے ان ضوابط کی وضاحت

فرماتے، اور اس دستے کو اس پر کاربند رہنے کی تاکید فرماتے، چنانچہ حضرت بریدہ بن الحصیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں :

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امّر اميرًا على جيش أو سرية، أوصاه في خاصته بتقوى الله، و من معه من المسلمين خيرًا، ثم قال: اغذوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلّوا ولا تغدُروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدًا . (۱)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر پر یا کسی دستے پر کسی شخص کو امیر بناتے تو اس کو خاص طور پر اللہ سے ڈرنے، اور تقویٰ اختیار کرنے اور جو مسلمان ان کے ساتھ ہیں، اس کے ساتھ خیر کا معاملہ کرنے کی وصیت فرماتے، اور پھر فرماتے: اللہ کا نام لے کر اللہ کے راستے میں جہاد کرو، جو شخص اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرے، اس سے قتال کرو، جہاد کرو، خیانت مت کرو، دھوکہ مت دو، مُثلہ مت کرو، اور کسی بچے کو قتل مت کرو۔

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں :

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا بعث جيشا قال: انطلقوا باسم الله، لا تقتلوا شيخا فانيًا، ولا طفلاً صغيرًا، ولا امرأة، ولا تغلّوا، وضمّوا غنائكم، اصلحوا واحسنوا، ان الله يحب المحسنين . (۲)

---

(۱) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمر الامام الامراء على البعوث

(۲) ابو داؤد، كتاب الجهاد، باب دعا المشركين، حديث نمبر ۲۶۱٤، و في سنده خالد بن الفزر الراوي عن انس، لم يوثقه غير ابن حبان، وبقية رجاله ثقات، وله شواهد يتقوى بها۔

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی لشکر روانہ فرماتے تو آپ اس لشکر سے فرماتے کہ اللہ کے نام پر چل پڑو، کسی بوڑھے کھوسٹ کو قتل مت کرنا، کسی چھوٹے بچے کو قتل مت کرنا، کسی عورت کو قتل مت کرنا، خیانت نہ کرنا، مال غنیمت ایک جگہ پر جمع کرنا، اور لوگوں کی اصلاح کرنا، ان کے ساتھ اچھا سلوک کرنا، اللہ تعالیٰ اچھا سلوک کرنے والوں کو پسند فرماتے ہیں۔

عام دنیا کا قاعدہ یہ ہے کہ جس وقت کوئی لشکر کسی مہم پر بھیجا جاتا ہے تو اس وقت کی مناسبت سے اس وقت لشکر کا قائد لشکر کے سامنے جذباتی انداز سے ان کو دشمن کے خلاف لڑائی پر ابھارتا ہے، دشمن کے مقابلے کے لئے ان کی غیرت کو برآنگیختہ کرتا ہے، تاکہ وہ پوری قوت کے ساتھ دشمن سے لڑیں..... لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم لشکر کو روانہ کرتے وقت اس بات کی تاکید کرتے ہیں کہ لڑائی کے دوران دشمن کے ساتھ کسی قسم کی زیادتی نہ کریں، جس کو اللہ تعالیٰ نے ناجائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ بخاری شریف وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ :

وجدت امرأة مقتولة فی بعض مغازی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم، فانکر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم قتل النساء والصبیان . (۱)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک غزوہ میں ایک مقتولہ عورت پائی گئی، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور بچوں کے قتل پر نکیر فرمائی۔

(۱) بخاری، کتاب الجهاد، باب قتل الصبیان فی الحرب، حدیث نمبر : ۳۰۱٤

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب شام کی طرف لشکر بھیجے، اوران پر یزید بن ابی سفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو امیر بنایا، اور رخصت کرتے ہوئے ان کے ساتھ چلے، اور چلتے ہوئے مندرجہ ذیل وصیت کی :

انک ستجد قومًا زعموا انهم حبسوا انفسهم لله، فدعهم، و ما زعموا انهم حبسوا انفسهم له ...... وانی موصیک بعشر: لا تقتلن امراة، ولا صبیًا، ولا کبیرًا هرمًا، ولا تقطع شجرًا مثمرًا، ولا تُخربن عامرًا، ولا تعقرن شاة و لا بعیرًا الا لمأکله، ولا تغرّقنّ نخلاً و لا تحرّقنّه، ولا تغلّوا و لا تجبُنوا. (۱)

فرمایا کہ آپ وہاں پر ایک ایسی قوم کو پائیں گے جن کا خیال یہ ہے کہ انہوں نے اللہ کے لئے اپنی جانوں کو روک رکھا ہے (اس سے مراد راہبین ہیں، جنہوں نے اللہ کی عبادت کے لئے رہبانیت اختیار کی ہے) تو ایسے لوگوں سے تعرض مت کرنا، اور میں تمہیں دس باتوں کی وصیت کرتا ہوں: کسی عورت کو قتل مت کرنا، کسی بچے کو قتل مت کرنا، نہ کسی بڑی عمر کے بوڑھے کو قتل کرنا، کسی پھل دار درخت کو مت کاٹنا، کسی آبادی کو ویران مت کرنا، کسی بکری کی اور کسی اونٹ کی کونچیں مت کاٹنا (اس کو زخمی مت کرنا) الا یہ کہ کھانے کا ارادہ ہو، کسی کھجور کے درخت کو مت کاٹنا، نہ اس کو جلانا، اور مال غنیمت میں خیانت مت کرنا، اور بزدلی مت دکھانا۔

اسلام سے پہلے جو عادت رائج تھی، وہ یہ تھی کہ لڑائی کرنے والے اپنے مقاصد کے حصول کے لئے جو ذریعہ اختیار کرنا ان کی قدرت میں ہوتا، اس ذریعہ کو

(۱) اخرجه مالک فی الموطا، کمافی جامع الاصول لابن کثیر ج: ۲ ص: ۵۹۹،۵۹۸

اختیار کرنے کی ان کو اجازت ہوتی تھی۔ لیکن اسلام نے ان کے لئے یہ جائز طریقے جاری کئے، یہاں تک کہ ''احکام الجہاد اور قتال'' ایک مستقل علم بن گئے، اور اس پر کتابیں لکھی گئیں، شاید اس موضوع پر سب سے پہلے جو کتابیں لکھی گئیں، ان میں'' كتاب السير للاوزاعي '' اور '' كتاب السير الكبير '' للامام محمد بن حسن الشيباني '' ہیں، جن میں جنگ کے احکام اور ملکی تعلقات کے موضوع پر بسط وتفصیل کے ساتھ لکھئے گئے، اور یہ سب احکام قرآن کریم، اور حدیث نبوی، اور خلفاء راشدین اور صحابہ کرام کے تعامل کی بنیاد پر لکھے گئے۔

(۳) جنگ کے دوران عدل وانصاف قائم رکھنا

بیشک اسلام نے قتال کے دوران جن ضوابط کی پابندی کرنے کا حکم دیا ہے، جو ضوابط ہم نے اوپر بیان کئے، اسلام نے صرف ان کی تعلیمات پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ مسلمانوں کو اس بات کی بھی تاکید کی ہے کہ حالت جنگ میں بھی باریک بینی کے ساتھ عدل قائم کرنے کا پورا اہتمام کریں۔

مثلاً تمام مذاہب اور ادیان میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جنگ کی حالت میں دشمن کا مال حلال اور مباح ہو جاتا ہے، لہٰذا جنگ لڑنے والوں کے لئے یہ جائز ہے کہ جس طریقے سے بھی بن پڑے، دشمن کے اموال پر قبضہ کر لیں، لیکن اسلام نے اس اجازت کو ان اموال تک محدود کیا ہے جن کو مسلمان اپنی قوت بازو سے حاصل کریں، لیکن دشمن کا وہ مال جو ان کے پاس امانت کے طور پر آیا ہے، اسلام اس کی اجازت نہیں دیتا کہ اس مال پر زبردستی قبضہ کر لیں۔

اس اصول کی تطبیق کے لئے بہترین عملی مثالوں میں سے وہ واقعہ ہے جو غزوہ خیبر میں حضرت اسود عنسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ پیش آیا، یہ واقعہ احادیث اور سیر کی کتابوں میں مختلف طرق سے مروی ہے، یہ واقعہ ہم یہاں امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت سے بیان کررہے ہیں، اور انہوں نے امام المغازی حضرت موسیٰ بن عقبہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کیا ہے، فرمایا :

ثم دخلوا ...... يعني اليهود ...... حصنا لهم منيعا يقال له العموص، فحاصرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قريبًا من عشرين ليلة، وكانت أرضًا وخمة شديدة الحر، فجهد المسلمون جهدًا شديدا، فوجدوا أحمرة انسية ليهود، فذكر قصتها و نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن اكلها..

قال: و جاء عبد حبشي أسود من أهل خيبر، كان في غنم لسيده، فلما رأى أهل خيبر قد اخذوا السلاح سألهم : ما تريدون؟ قالو : نقاتل هذا الرجل الذي يزعم انه نبي، فوقع في نفسه ذكر النبي صلى الله عليه وسلم، فأقبل بغنمه حتى عهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما جاء ه قال : ماذا تقول ؟ و ما تدعو اليه؟ فقال: أدعو الى الاسلام، و ان تشهد ان لا اله الا الله، و انى رسول الله، و ان لا نعبد الا الله، قال العبد : فماذا لي ان انا شهدت و آمنت بالله؟قال: لك الجنة ان مت على ذلك فأسلم . (۱)

---

(۱) دلائل النبوة للبيهقي، باب ماجاء في قصة العبد الاسود اسلم يوم خيبر ج:٤ ص:۲۱۹ دارالكتب العلمية بيروت ١٤٠٥ھ ۔

یعنی وہ یہودی ایک محفوظ قلعے میں داخل ہو گئے، جس کو ''عموص'' کہا جاتا ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریباً بیس دن تک ان کا محاصرہ کیا، وہ زمین خراب اور شدید گرمی والی تھی، جس کی وجہ سے مسلمانوں نے بڑی مشقت اٹھائی، صحابہ کرام نے یہودیوں کے پالتو گدھے پائے، ان کا واقعہ بیان کیا، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے کھانے سے منع فرمایا۔

اسی موقع پر اہل خیبر کا ایک سیاہ فام حبشی غلام حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا، جو اپنے مالک کی بکریاں چرایا کرتا تھا، اس غلام نے اہل خیبر کو دیکھا کہ انہوں نے ہتھیار پہنے ہوئے ہیں، اس نے ان سے پوچھا کہ تمہارا کیا ارادہ ہے؟ انہوں نے اس غلام سے کہا کہ ہم اس شخص سے جنگ کر رہے ہیں جس کا خیال ہے کہ وہ نبی ہے، اس غلام کے دل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال دل میں بیٹھ گیا، وہ اپنی بکریوں کو لے کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لشکر کی طرف چلا، یہاں تک کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ گیا، اور آپ سے کہا: آپ کیا کہتے ہیں؟ اور آپ کس چیز کی دعوت دیتے ہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں اسلام کی دعوت دیتا ہوں، اور یہ کہ تم ''لا الہ الا اللہ'' کی گواہی دو، اور یہ گواہی دو کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں، اور یہ کہ اللہ کے علاوہ ہم کسی کی عبادت نہیں کریں گے، اس غلام نے کہا: اگر میں ان باتوں کی گواہی دوں، اور اللہ پر ایمان لے آؤں تو؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے جنت ہے، اگر اس حالت میں تم مر جاؤ، چنانچہ وہ غلام اسلام لے آیا۔

اس غلام نے کہا: اے اللہ کے نبی! یہ بکریاں میرے پاس امانت ہیں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان بکریوں کو ہمارے لشکر سے نکال دو، اور اور کنکریوں کے ذریعہ ان کو مارو، اللہ تعالیٰ تمہاری طرف سے امانت پہنچا دیں گے، اس غلام نے ایسا ہی کیا، اور بکریاں اپنے مالک کے پاس واپس چلی گئیں۔

ایک دوسری روایت میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ :

فقال له انی قد آمنت لک و بما جئت به، فکیف بالغنم یا رسول اللّٰه؟ فانها امانة، وهی للناس الشاة والشاتان واکثر من ذلک، فقال: احصب وجوهها ترجع الی اهلها، فاخذ قبضة من حصباء أو تراب فرمی به وجوهها، فخرجت تشتد حتی دخلت کل شاة الی اهلها، ثم تقدم الی الصف، فأصابه سهم فقتله، ولم یصلّ لِلّٰه سجدة قط، قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: ادخلوه الخباء......فقال لقد حسن اسلام صاحبکم، لقد دخلت علیه و ان عنده لزوجتین له من الحور العین .(۱)

اس غلام نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: میں آپ پر اور جو چیز آپ لے کر آئیں ہیں اس پر ایمان لے آیا۔ یا رسول اللہ! میں ان بکریوں کا کیا کروں؟ یہ تو میرے پاس لوگوں کی امانت ہے، کسی شخص کی ایک بکری، کسی شخص کی دو بکریاں، اور کسی کی دو سے زیادہ ہیں، حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(۱) حوالہ سابقہ

کنکریاں اٹھا کر ان کے چہرے پر مارو، یہ بکریاں اپنے مالکوں کے پاس لوٹ جائیں گی، چنانچہ اس غلام نے ایک مٹھی کنکریاں یا مٹی لی، اوران بکریوں کے منہ کی طرف پھینکی، بکریاں تیزی سے دوڑتی ہوئی گئیں، اور ہر بکری اپنے مالک کے پاس پہنچ گئی (چونکہ لڑائی کے لئے صفیں بنی ہوئی تھیں) وہ غلام بھی لڑائی کی صف میں شامل ہوگیا، اوراس کو ایک تیر آکر لگا، اور مرگیا، اوراس شخص نے اللہ کے لئے ایک سجدہ بھی نہیں کیا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے فرمایا کہ اس کو خیمے میں لے جاؤ۔۔۔۔ بعد میں آپ نے فرمایا کہ تمہارے ساتھی کا اسلام کا کتنا اچھا رہا، میں اس کے پاس آیا اس کے پاس گوری چمڑی والی اور بڑی آنکھوں والی اس کی دو بیویاں ہیں۔

ایک روایت حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے :

فقال: یا رسول اللّٰہ ! انی رجل اسود اللون، قبیح الوجہ، منتن الریح، لامال لی، فان قاتلت ھؤلآء حتی اقتل أدخل الجنۃ؟ قال: نعم، فتقدم فقاتل حتی قتل، فأتی علیہ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم وھو مقتول فقال: لقد أحسن اللّٰہ وجھک، و طیب روحک، و کثّر مالک .... لقد رأیت زوجتیہ من الحور العین . (۱)

ایمان لانے کے بعد اس غلام نے کہا: یا رسول اللہ! میں سیاہ رنگ والا، قبیح چہرے والا، گندی بدبو والا آدمی ہوں، میرے پاس مال بھی نہیں ہے، اگر میں ان لوگوں سے قتال کروں، یہاں تک کہ میں قتل کردیا جاؤں، کیا میں جنت میں داخل

(۱) حوالہ سابقہ

ہو جاؤں گا؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جی ہاں! چنانچہ وہ غلام آگے بڑھا، اور قتال شروع کر دیا، یہاں تک وہ قتل کر دیا گیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پاس تشریف لائے، اس حال میں کہ وہ مقتول پڑا تھا، آپ نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے تمہارے چہرہ کو حسین کر دیا، اور تیری روح کو پاکیزہ کر دیا، اور تیرا مال زیادہ کر دیا .... اور میں نے اس کے پاس گورے رنگ والی بڑی آنکھوں والی اس کی دو بیویاں دیکھی ہیں۔

بہر حال؛ صحیح روایات اس بات کی صراحت کر رہی ہیں کہ اس غزوہ میں صحابہ کرام بڑی مشقت میں تھے، یہاں تک کہ وہ گدھے ذبح کر کے ان کے کھانے کی طرف مجبور ہو گئے، لیکن ان کو ان کے کھانے سے منع کر دیا گیا، یہاں تک کہ دیگیں الٹ دی گئیں، اس حالت میں ان کے پاس "اسود الراعی" ایک بکریوں کا ریوڑ لے کر آتے ہیں، جو دشمنوں کی ملکیت ہیں، اب اس حالت میں مسلمانوں کے لئے آسان صورت یہ تھی کہ وہ اس حالت میں ان بکریوں کو مال غنیمت سمجھتے، اور یہ تاویل کر لیتے کہ یہ حالت جنگ ہے، اور حالت جنگ میں جو مال دشمن کی ملکیت ہو، وہ مسلمانوں کے لئے مباح ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ پیش کرتے کہ چرواہا مسلمان ہو چکا ہے، اور مسلمانوں کے ساتھ مل چکا ہے، اور یہودیوں کے خلاف قتال کے لئے تیار ہے، اور ان یہودیوں میں بکریوں کے مالک بھی ہیں (اس تاویل اور دلیل کے نتیجے میں وہ بکریاں حلال ہو جاتیں) لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس پر راضی نہ ہوئے، اس لئے کہ اس چرواہے نے وہ بکریاں ان کے مالکوں سے عقد امانت کے تحت لی تھیں، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے

اس چرواہے کو ان بکریوں کے مالکوں کو واپس کرنے کا حکم دیا، حتیٰ کہ اس سخت حالت میں بھی جبکہ مسلمان ان بکریوں کے سب سے زیادہ ضرورت مند تھے۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کے درمیان جو یہ عادلانہ اصول جاری فرمادیے، صحابہ کرام غیر مسلمین کے ساتھ معاملات کرنے میں ان اصولوں کے عادی ہو چکے تھے، حتیٰ کہ حالت جنگ میں بھی وہ ان کی پابندی کرتے تھے۔ حضرت خُبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے دشمنوں کے ہاتھ میں قید تھے، جو کہ کافر تھے، کافروں کے بچوں میں سے ایک بچہ حضرت خُبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آگیا، حضرت خُبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس بچہ کو اپنی ران پر بٹھالیا، اس وقت حضرت خُبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ میں استرا تھا، اس بچہ کی ماں یہ حالت دیکھ کر گھبرا گئی، حضرت خُبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کی ماں سے کہا کہ تم اس بات سے ڈر گئیں کہ میں اس کو قتل کر دوں گا، میں ایسا نہیں کروں گا۔ (۱)

حضرت خُبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے لئے یہ بھی ممکن تھا کہ اس موقع کو غنیمت سمجھتے، اور کم از کم یہ تو کر سکتے تھے کہ اس بچہ کو بطور "رہن" اپنے پاس رکھ لیتے، اور اس بچے کے عوض ان کی قید سے خلاصی حاصل کر لیتے، لیکن حضرت خُبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایسا نہیں کیا، اور اپنی جان دینے پر راضی ہو گئے، لیکن اس بات پر راضی نہیں ہوئے کہ مسلمانوں کی طرف یہ بات منسوب کی جائے کہ یہ بچوں کو قتل کر دیتے ہیں، یا اپنی آزادی حاصل کرنے کیلئے بچوں کو غصب کر لیتے ہیں۔

امام ابو عبید قاسم بن سلام رحمۃ اللہ علیہ، صفوان بن عمرو سے اور سعید بن عبد

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب نمبر ۱۰، حدیث نمبر ۳۹۸۷

العزیز سے روایت کرتے ہیں :

ان الروم صالحت معاوية رضى الله تعالىٰ عنه ان تؤدى اليهم مالاً، و ارتهن معاوية منهم رهنًا، فجعلهم ببعلبک، ثم ان الروم غدرت، فأبى معاوية والمسلمون ان يستحلوا قتل من فى ايدهم من رهنهم، و خلوا سبيلهم واستفتحوا بذلک عليهم، و قالوا : وفاء بغدر خير من غدر بغدر۔ (۱)

یعنی رومیوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس پر صلح کر لی کہ وہ ان کو مال ادا کریں گے، حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس معاہدہ پر ان سے رہن مانگا، تو انہوں نے شہر "بعلبک" بطور رہن کے ان کو دیدیا۔ پھر رومیوں نے غداری کی اور عہد توڑ دیا، تو حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور مسلمانوں نے اس بات کو ناپسند کیا کہ جو لوگ ان کے پاس بطور رہن کے ہیں، ان کے قتل کرنے کو حلال کرلیں، بلکہ ان کے لئے جانے کا راستہ کھول دیا، اس طریقے سے ان پر فتح حاصل کی، اور مسلمانوں نے کہا: غداری کے بدلے میں وفاداری کرنا، غداری کے بدلے میں غداری کرنے سے بہتر ہے۔

اس مختصر مقالے کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ان تمام احکام عادلہ کا استقصاء کرلے جو اسلام نے جاری کئے ہیں، اور تاریخ اسلام نے جو بلند مثالیں حالت امن اور حالت جنگ میں غیر مسلمین کے ساتھ معاملات کرنے میں بیان کی ہیں، ان سب کا احاطہ اس مختصر مقالے میں ممکن نہیں، لیکن ہمیں امید ہے کہ جو کچھ ہم نے

(۱) كتاب الاصول، لأبي عبيد، ص: ۱۷۵ فقره نمبر ٤٤٦

بیان کیا ہے وہ ان احکام اور مثالوں کا بہترین نمونہ ہے جو دین اسلام کی اعلیٰ ظرفی پر دلالت کرتے ہیں، اور جو شخص اس موضوع پر چلے اس کیلئے پر کھنے کیلئے کافی ہے۔

جھگڑوں کے حل کیلئے صلح کے طریقوں کی فضیلت

علماء فقہ اور اصول فقہ اور متکلمین سب اس بات پر متفق ہیں کہ قتال فی سبیل ''حسن لعینہٖ'' نہیں، بلکہ ''حسن لغیرہٖ'' ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ صرف ضرورت کے وقت اس کو اختیار کیا جائے گا، اگر شریعت کے مقاصد صلح کے ذریعہ حاصل ہو جائیں تو پھر قتال کی ضرورت نہیں، اسی لئے حدیث شریف میں ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام آخر زمانے میں نزول کے بعد جنگ کو ساقط کردیں گے،(۱) اسلئے کہ اس زمانے میں جنگ اور قتال کے بغیر ہی شریعت کے مقاصد حاصل ہو جائیں گے۔

یہ بات اس پر دلالت کر رہی ہے کہ اگر ملکی نزاعات صلح کے ذریعہ حل کرنا ممکن ہو تو جنگ اور قتال کے بھڑکانے پر یہ چیز فضیلت رکھتی ہے، جب تک کہ صلح کے یہ طریقے مصالح شریعت کے ضامن ہوں، اور اس کی اصل قرآن کریم کی آیت ہے :

وَ اِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ

(الانفال:٦١)

اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بدیل بن ورقاء سے صلح حدیبیہ سے پہلے یہ فرمایا تھا کہ :

(۱) صحيح البخاري، كتاب الانبياء، باب نزول عيسى بن مريم، حديث نمبر ٣٤٤٨، فتح الباري ج:٦ ص:٤٩١

انا لم نجئ لقتال احد، ولكنا جئنا معتمرين، وان قريشا قد نهكتهم الحرب، و اضرّت بهم، فان شاء وا ماددتُهم مدة و يخلّوا بيني و بين الناس، فان أظهر فان شاء وا ان يدخلوا فيما دخل فيه الناس فعلوا، والا فقد جمّوا، وان هم أبوا فوالّذي نفسي بيدي لأقاتلنهم على امري هذا حتى تنفرد سالفتي، وليفقذنّ اللّٰه أمره . (۱)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہم کسی سے قتال کے لئے نہیں آئے، لیکن عمرہ ادا کرنے کے لئے آئے ہیں، قریش کو تو جنگ نے لاغر اور کمزور کر دیا ہے، ان کو جنگ نے نقصان پہنچایا ہے، اگر وہ لوگ چاہیں میں ان کے لئے ایک مدت متعین کر دوں، اور اس مدت میں قریش مجھے اور دوسرے لوگوں کو چھوڑ دیں، اگر اسلام غالب آجائے تو ان لوگوں کو اختیار ہوگا کہ چاہیں تو دوسرے لوگ جس میں داخل ہوئے ہیں، یہ بھی اس میں داخل ہو جائیں، ورنہ یہ سب میرے خلاف جمع ہو جائیں، اور اگر وہ اس بات سے انکار کریں تو قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے، میں ان سے اس معاملے میں ضرور قتال کرتا رہوں گا یہاں تک کہ تنہا میری گردن باقی رہ جائے، اور اللہ تعالیٰ ضرور اپنے حکم کو نافذ فرمائیں گے۔

افصح الفصحاء جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک پر پوری قوت اور وضاحت کے ساتھ جاری ہونے والے بلیغ کلمات حالت جنگ اور حالت امن میں اسلام کا موقف کے بیان کے لئے بہترین نمونہ ہیں، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جملہ :

(۱) صحيح البخاري، كتاب الشروط

" ان قریشا قد نهکتهم الحرب، و اضرّت بهم "

مکمل صراحت کے ساتھ یہ بیان کر رہا ہے کہ "جنگ" فی نفسہ کوئی مستحسن چیز نہیں، اور اگر امن و امان قائم کرنا اس بغیر ممکن ہو تو پھر جنگ بھڑکانے کی ضرورت نہیں۔ لیکن صلح کے طریقوں کی فضیلت کو مقاصد شرعیہ کی قیمت پر حاصل کرنا یا ان بہترین اور سچے اصولوں کی قربانی دے کر حاصل کرنا، جن کو اسلام شریعت کی مضبوطی اور پائیداری کے لئے لایا ہے، کسی طرح بھی ممکن نہیں۔ اور اس کی اصل اللہ جل شانہ کا یہ ارشاد ہے :

فَمَا اسْتَقَامُوْا لَکُمْ فَاسْتَقِیْمُوْا لَهُمْ (التوبۃ:۷)

لیکن اگر دشمن صلح کی بات چیت، اور گفت وشنید کو ٹال مٹول کرنے کے لئے ایک حیلہ بنالے، اور اس صلح کو اپنے باطل پر دیر تک جمے رہنے کے لئے ایک ذریعہ بنالے، اور اپنے ظلم پر ہمیشہ رہنے کے لئے، اور مستحق تک اس کا حق پہنچانے میں تاخیر کرنے کے لئے اس کو ایک وسیلہ بنالے، تو اس صورت میں صلح کے یہ انداز اور یہ طریقے فریب اور دھوکہ کے علاوہ کچھ نہیں، اور عادلانہ بنیاد پر صلح کی قیام میں مندرجہ بالا طریقے سے کوئی نفع حاصل نہیں ہوسکتا، اور اس صورت حال میں وہی طریقہ اختیار کیا جائے گا جو کسی شاعر نے ایک شعر میں بیان کیا ہے کہ :

" وَالسَّیْفُ اَبْلَغُ وُعَّاظٍ عَلٰی اُمَمٍ "

"تلوار امتوں پر بہترین نصیحت کرنے والی ہے"

و آخر دعوانا ان الحمد للّٰہ رب العلمین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
"ان الذین یکسبون الاثم سیجزون ما کانوا یقترفون"
(سورۃ الانعام: ۱۲۰)
یعنی جو لوگ گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں، قیامت کے روز
ان کے ان اعمال کی سزا دی جائے گی جو وہ لوگ یہاں پر کیا کرتے تھے۔

حرمت رضاعت

دودھ کی کتنی مقدار پر ثابت ہوگی؟

(۵)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۵) ''حرمت رضاعت'' دودھ کی کتنی مقدار پر ثابت ہوگی؟
یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے ''تکملة فتح الملهم، جلد اول، کتاب الرضاعة'' میں تحریر فرمایا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرمت رضاعت

دودھ کی کتنی مقدار پر ثابت ہوگی؟

چونکہ یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، اس لئے حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے "تکملہ فتح الملھم" میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث فرمائی ہے، اس بحث کا ترجمہ یہاں پیش کیا جارہا ہے۔ میمن

الحمد للّٰہ ربّ العلمین، والعاقبة للمتقین، والصلوۃ و السلام علی رسوله الکریم، وعلی آله و اصحابه اجمعین، وعلی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین، امّا بعد:

عن عائشة رضی اللّٰہ تعالیٰ عنها قالت: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم: لا تحرم المصة والمصتان... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ایک مرتبہ اور دو مرتبہ چوسنا حرمت کو ثابت نہیں کرتا۔ اَلْمَصَّةُ 'مَصَّ'،ن، یَمَصُّ' کا اسم مرۃ ہے، ایک مرتبہ چوسنا، اس حدیث سے "ظاہریہ" نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ تین مرتبہ سے کم کی رضاعت غیر محرم ہے، جبکہ ہمارے نزدیک یہ حدیث

منسوخ ہے، جیسا کہ عنقریب حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت آرہی ہے، لہٰذا مطلق دودھ پلانے سے حرمت ثابت ہوجائیگی۔

اس مسئلے میں فقہاء کے چار مذاہب ہیں:

(۱) پہلا مذہب : یہ ہے کہ حرمت رضاعت ثابت کرنے میں قلیل رضاعت اور کثیر رضاعت دونوں برابر ہیں، اور دودھ کی وہ مقدار جس سے روزہ دار کا روزہ ٹوٹ جائے ''حرمت رضاعت'' اتنی مقدار سے ثابت ہوجائے گی، یہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کا مسلک ہے، اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ایک روایت یہی ہے، یہی مسلک حضرت عمر بن خطاب، حضرت علی بن ابی طالب، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم، اور حضرت قاسم بن محمد، حضرت سالم بن عبد اللہ، حضرت طاؤس، حضرت قبیصہ بن ذؤیب، حضرت سعید بن المسیب، حضرت عروہ بن الزبیر، حضرت ربیعہ، حضرت ابن شہاب، حضرت عطاء بن ریاح، حضرت مکحول رحمۃ اللہ علیہم سے منقول ہے (دیکھئے: المدونة الکبری لامام مالك ج ۵، ص ۸۷) ان کے علاوہ حضرت قتادہ، حضرت حسن، حضرت حکم، حضرت حماد، امام اوزاعی، امام ثوری، حضرت لیث بن سعد کا بھی یہی مسلک ہے، اور حضرت لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ کا خیال یہ ہے کہ مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ قلیل رضاعت اور کثیر رضاعت دونوں سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے (المغنی لابن قدامة ج ۷، ص ۵۳۶) اور علامہ ابن منذر نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بھی یہی بات نقل کی ہے، اور امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے مسلم شریف کی شرح (ج ۱۰،

ص ۲۹) میں اس کو جمہور علماء کا مذہب قرار دیا ہے، اور میں تو یہ کہتا ہوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی مسلک یہی ہے، جیسا کہ صحیح بخاری میں ان کے صنیع اور طرز سے ظاہر ہو رہا ہے۔

(۲) دوسرا مذہب : یہ ہے کہ ایک مرتبہ یا دو مرتبہ پینے سے حرمت رضاعت نہیں آتی، البتہ تین مرتبہ یا اس سے زیادہ مرتبہ پینے سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے، یہ امام ابوثور، ابوعبید، داؤد ظاہری اور ابن المنذر کا مذہب ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت اس کے مطابق ہے، اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی یہی بات منقول ہے (دیکھئے : شرح المهذب، ج ۵، ص ۵۷)

(۳) تیسرا مذہب : یہ ہے کہ پانچ رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے، اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا صحیح مذہب یہی ہے، اسی طرح حضرت عائشہ، حضرت عبداللہ بن زبیر، حضرت سعد بن جبیر، حضرت عروۃ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم، اور امام اسحاق بن راہویہ اور علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہم کا بھی مسلک ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما، اور حضرت عطاء، حضرت طاؤس سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق منقول ہے (دیکھئے: شرح المهذب) اور انہی حضرات سے ایک روایت پہلے مذہب کے موافق بھی منقول ہے، جیسا کہ ہم نے "المدونة الكبرى" سے ماسبق میں نقل کی ہے۔

(۴) چوتھا مذہب : یہ ہے کہ دس رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے منقول ہے (مؤطا امام مالک)

بعض حضرات نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی طرف بھی اس مذہب کی نسبت کی ہے، اس کی تحقیق انشاء اللہ آگے آجائے گی۔

پہلے مذہب والے حضرات کے دلائل اور استدلالات مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَأُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ" (سورۃ النساء : ۲۳) (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا، وہ حرام ہیں) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مطلق دودھ پلانے کو حرمت کا سبب قرار دیا ہے، اور وہ مطلق ہے، قلیل و کثیر سب کو شامل ہے، لہٰذا قرآن کریم کے مطلق کو اخبار احاد سے یا قیاس سے مقید کرنا جائز نہیں۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت مجمل تھی، اور حدیث نے اس آیت کی تفسیر کی ہے، ان لوگوں نے غلطی کی ہے، اس لئے کہ "اِرْضَاع" کے معنی میں کوئی اجمال نہیں ہے، جو شخص بھی عربی زبان جانتا ہوگا وہ اس کو معنی کو سمجھ جائے گا، لہٰذا یہ آیت "مجمل" نہیں، بلکہ یہ آیت "محکم" ہے، جس کے معنی بالکل ظاہر اور اس کی مراد بالکل واضح ہے، لہٰذا قرآن کریم اور حدیث متواترہ کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے اس آیت کی تخصیص اور تقیید جائز نہیں (دیکھئے: احکام القرآن للجصاص: ج ۲، ص ۱۵۰)

(۲) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایک حدیث روایت کرتے ہیں کہ "عن الحكم بن عتيبة عن قاسم بن المخيمرة عن شريح بن هانى، عن على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه أنّ النبى صلى الله عليه وسلم قال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قليله و كثيره" "حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہوجاتے ہیں جو نسب کے ذریعہ حرام ہوتے ہیں، چاہے وہ

رضاعت قلیل ہو، یا کثیر ہو' امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے امام صاحب سے اسی طرح یہ حدیث روایت کی ہے(عقود الجواهر المنيفة للزبیدی ج ۱ ص ۱۵۹)۔(۱)

یہ ضعیف بندہ عرض کرتا ہے کہ اس حدیث کے تمام راوی ثقہ ہیں، جہاں تک حکم ابن عتیبہ کا تعلق ہے تو وہ جماعت کے رجال میں سے ہیں، ان کی ثقاہت ثابت ہے، فقیہ ہیں، البتہ کبھی "تدلیس" کر لیتے ہیں۔ جہاں تک قاسم بن معیمرۃ کا تعلق ہے، یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کی روایت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بطور تعلیق کے اپنی کتاب میں لائے ہیں، اور پانچ راویوں نے ان سے روایات نقل کی ہیں، ثقہ اور فاضل آدمی ہیں، جہاں تک شریح بن ہانی کا تعلق ہے، تو یہ حارث کوفی ہیں جو رجال خمسہ میں سے ہیں، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "ادب المفرد" میں ان کی روایت لی ہے "مخضرمین" میں سے ہیں، ثقہ ہیں(تقریب)لہٰذا یہ حدیث صحیح ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اس سے استدلال اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔

(۳) صحیحین میں یہ روایت ہے کہ "عن عقبة بن الحارث قال: تزوجتُ امرأة، فجاء تنا امرأة سوداء، فقالت لی: انی ارضعتکما...... "

حضرت عقبۃ بن حارث رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، فرمایا کہ میں نے ایک خاتون سے شادی کی تو ایک سیاہ فام عورت ہمارے پاس آئی، اور مجھ سے کہا کہ میں

---

(۱) علامہ خوارزمی رحمۃ اللہ علیہ نے "جامع مسانید الامام ج ۲، ص ۹۷ پر اس حدیث کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ: اخرجه ابو محمد البخاری عن المنذر بن سعيد الهروی عن احمد بن عبد الله الكندی عن ابراهيم بن الجراح عن ابی یوسف عن ابی حنيفة رحمه الله تعالیٰ۔

نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میں نے فلانہ بنت فلاں سے شادی کرلی ہے، تو ہمارے پاس ایک سیاہ فام عورت آئی، اور اس نے مجھ سے کہا میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، جبکہ وہ عورت جھوٹی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعراض کرتے ہوئے اپنا منہ پھیرلیا، میں دوبارہ آپ کے چہرے کی طرف آیا، میں نے کہا وہ خاتون جھوٹی ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم کیسے اس کو اپنے نکاح میں رکھو گے جبکہ اس خاتون کا خیال یہ ہے کہ اس نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے، اس خاتون کو اپنے پاس سے چھوڑ دو (بخاری شریف، باب شهادة المرضعه من النكاح، و باب الرحلة من العلم، و باب تفسير المشتبهات من البيوع، باب شهادة الاماء و العبيد من الشهادات) اس حدیث سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عقبہ بن حارث رضی اللہ عنہ سے عدد رضعات کے بارے میں سوال ہی نہیں کیا، بلکہ صرف رضاعت پر حرمت کا حکم لگا دیا۔

(۴) اسی طرح وہ تمام احادیث حنفیہ کی دلیل اور حجت ہیں جن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے مطلق دودھ پلانے پر حرمت کا حکم لگا دیا، جیسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ ''حرم من الرضاع ما حرم من النسب'' رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں، اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ ''إن الرضاعة تحرم ما تحرم من الولادة'' رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو رشتے ولادت سے حرام ہوتے ہیں...... وغیرہ

(۵) اسی طرح صحابہ کرام کے بہت سے آثار بھی حنفیہ کی حجت اور دلیل ہیں، ان میں سے ایک اثر وہ ہے جو امام نسائی نے بیان فرمایا ہے (ج ۲ ،ص ۶۸)
"عن قتادة قال: كتبنا الى ابراهيم النخعى نسأله عن الرضاع، فكتب ان شريحًا حدثنا ان عليًا و ابن مسعود كانا يقولان : يحرم من الرضاع قليله و كثيره"
حضرت قتادہ سے مروی ہے کہ ہم نے حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ سے رضاعت کے بارے میں لکھ کر سوال کیا تو انہوں نے جواب میں لکھا کہ حضرت شریح رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے کہ حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرمایا کرتے تھے کہ رضاعت سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے، چاہے وہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔

حنفیہ کی دلیلوں میں سے ایک دلیل وہ اثر ہے جو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مؤطا میں بیان فرمایا ہے (ص ۲۷۶) اخبرنا مالك، اخبرنا ثور بن زيد، ان ابن عباس رضى الله عنهما كان يقول : ماكان فى الحولين و ان كانت مصة واحدة تحرم۔ یعنی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کہا کرتے تھے کہ جو دودھ دو سال کے اندر پلایا جائے، اگر چہ ایک مرتبہ چوسنے کے برابر ہو، وہ حرام کر دیتا ہے۔ اس اثر کے ایک راوی "ثور بن زيد الديلمى" مدنی مولیٰ ہیں، اور علامہ ابن معین اور ابوزرعہ اور امام نسائی نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، سن ۱۳۵ھ میں ان کا انتقال ہوا (التعليق الممجد عن الاسعاف) علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے "اعلاء السنن (ج ۱۱ ص ۸۰) میں فرمایا کہ "اسناده صحيح"

حنفیہ کے دلائل میں سے ایک دلیل وہ اثر ہے جو عبد الرزاق نے اپنی

مصنف میں (ج ۷، ص ۴۶۷، حدیث نمبر ۱۳۹۱۹) ابن جریج کے طریق سے نقل کی ہے، فرمایا کہ عمرو بن دینار نے خبر دی کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے سنا کہ ایک شخص نے ان سے سوال کیا کہ کیا ایک مرتبہ اور دو مرتبہ کے پینے سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے؟ جواب میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ ہم نہیں جانتے رضاعی بہن کے بارے میں مگر یہ کہ وہ حرام ہو جائے گی، اس سوال کرنے والے شخص نے کہا کہ امیر المؤمنین یعنی حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا خیال یہ ہے کہ ایک مرتبہ اور دو مرتبہ پینا حرام نہیں کرتا ہے۔ جواب میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ تمہارے فیصلے سے اور امیر المؤمنین کے فیصلے سے بہتر ہے۔

نیز عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مصنف میں ابن جریج عن عطاء کے طریق سے بھی یہ بات ان الفاظ میں نقل کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو حضرت عبداللہ بن زبیر کی یہ بات پہنچی کہ وہ رضاعت کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے مسلک کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ سات مرتبہ سے کم میں حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ اللہ جل شانہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بہتر ہیں، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''وَاَخَوٰتُکُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ'' کہ تمہاری رضاعی بہنیں تم پر حرام ہیں، اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ ایک مرتبہ دودھ پیا، یا دو مرتبہ پیا (کوئی قید نہیں لگائی) (دیکھئے، مصنف عبدالرزاق ج ۷: ص: ۴۶۶: حدیث نمبر ۱۳۹۱۱) اسی اثر کو امام دار قطنی رحمۃ اللہ علیہ نے عبدالرزاق کے طریق سے مختلف سندوں سے

تخریج کیا ہے (دیکھئے: ج ۴: ص ۱۸۳) اور خالد بن یوسف، عن حماد بن زید، عن عمرو بن دینار کے طریق سے بھی نقل کیا ہے (دیکھئے: ج ۴: ص ۱۲۹: باب الرضاع، نمبر ۲۳) اور امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی مختلف طرق سے اس کی تخریج کی ہے (دیکھئے: ج ۷: ص ۴۵۸)

جہاں تک دوسرے مذہب کے حضرات کا تعلق ہے، انہوں نے حدیث باب سے استدلال کیا ہے (حدیث باب یہ ہے: عن عائشة رضی اللّٰه تعالٰی عنها قالت: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: و قال سوید و زهید: ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: لا تحرم المصة ولا المصتان)

تیسرے مذہب کے حضرات نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے آگے نقل کی ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ: قالت: کان فیما انزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم و هن فیما یقرأ من القران (حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ دس رضعات معلومہ پر حرمت رضاعت کا حکم قرآن کریم میں نازل ہوا تھا، اور پھر بعد میں پانچ رضعات معلومہ والی آیت سے پہلا حکم منسوخ ہو گیا تھا، اور جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی اس وقت تک پانچ رضعات والی آیت قرآن کریم میں پڑھی جارہی تھی)

ان احادیث کا جواب یہ ہے کہ مقدار رضاعت کے بارے میں جتنی قیودات وارد ہوئی تھیں، وہ سب منسوخ ہو چکی ہیں، اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ

مطلق رضاعت حرمت کرنے والی ہے، اور اس پر امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ مقدار رضاعت کے بارے میں جو قیود وارد ہوئی ہیں ان کا منسوخ ہونا صرف دعویٰ کرنے سے کیسے ثابت ہوسکتا ہے۔ ہم امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہمارا یہ دعویٰ دلیل سے خالی نہیں، بلکہ قوی دلائل اس پر دلالت کررہے ہیں، جن میں سے بعض مندرجہ ذیل ہیں:

۱......حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث جو ہم نے ماسبق میں بیان کی (ان علیاً و ابن مسعود کانا یقولان : یحرم من الرضاع قلیله و کثیره) اس حدیث کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کئی رجال سے روایت کیا ہے، جو کہ سب فقہاءِ اثبات میں سے ہیں، اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت فرمادی کہ حرمت کے ثبوت کے لئے قلیل رضاعت اور کثیر رضاعت برابر ہیں، اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مندرجہ بالا حدیث سے یہ بات آپ نے جان لی ہے کہ مقدار رضاعت کی قیودات کثیر سے قلت کی طرف منتقل ہوئی ہیں، چنانچہ ابتداء میں دس رضعات پر حرمت ثابت ہونے کا حکم تھا، پھر یہ حکم دس سے پانچ رضعات کی طرف منتقل ہو، اس کے بعد حدیث باب (لا تحرم المصة والمصتان) تین رضعات پر حرمت ثابت ہونے پر دلالت کررہی ہے، جیسا کہ اہل الظاہر نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے، اس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ والی حدیث اس سلسلے کی آخری حدیث ہو، اور اسی وجہ سے بعض صحابہ کرام پر یہ بات مخفی رہ گئی ہو۔

۲......حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے مندرجہ بالا منسوخیت

کی صراحت فرمائی ہے، چنانچہ امام طاؤس رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے کہ ان سے رضاعت کے بارے میں سوال کیا گیا تو میں نے ان سے کہا کہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ایک رضعہ اور دو رضعات حرام نہیں کرتے، جواب میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا: پہلے ایسا ہی تھا، لیکن آج ایک رضعہ سے بھی حرمت ثابت ہو جائے گی (دیکھئے: احکام القرآن للجصاص، ج ۲: ص ۱۵۱۔ اس کی سند یہ ہے: عن ابی الحسن الکرخی، قال حدثنا الحضرمی، قال حدثنا عبد اللّٰہ بن سعید، قال حدثنا ابو خالد، عن حجاج، عن حبیب بن ابی ثابت عن طاؤس الخ) علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی بات فتح القدیر میں نقل کی ہے، البتہ اس کا ماخذ بیان نہیں کیا، اور انہوں نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ "آل امر الرضاع الی ان قلیلہ و کثیرہ یحرم" یعنی رضاعت کا معاملہ اس طرف لوٹ گیا ہے کہ اس کا قلیل اور کثیر دونوں حرمت ثابت کر دیتے ہیں (فتح القدیر، ج ۳: ص ۴) مندرجہ بالا روایت کا ماخذ مجھے نہیں مل سکا، البتہ علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ روایت نقل کرنے میں احتیاط سے کام لیتے ہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے تو اس کے خلاف بھی منقول ہے، چنانچہ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے سنن کبری (ج ۷: ص ۴۵۸، ۴۵۹) میں حضرت عروۃ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت عروۃ نے فرمایا کہ میں حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آیا، اور ان سے رضعہ اور رضعتین کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں اس بارے

میں وہ بات کہوں گا جو بات حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم نے کہی ہے، میں نے کہا کہ وہ دونوں کیا کہتے تھے؟ انہوں نے فرمایا کہ وہ دونوں حضرات یہ کہا کرتے تھے کہ "لا تحرم المصة ولا المصتان، ولا تحرم دون عشر رضعات فصاعدًا" یعنی ایک مرتبہ چوسنا اور دو مرتبہ چوسنا حرام نہیں کرتا، اور دس رضعات اور اس سے کم میں حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ امام بیہقی اس روایت کے بعد فرماتے ہیں کہ "عروة عن ابن عباس" والی روایت ان کے مذہب میں سب سے صحیح روایت ہے۔

مندرجہ بالا روایت کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ حافظ ماردینی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی جو تردید فرمائی ہے وہ کافی اور شافی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی مشہور روایت اس کے خلاف ہے، اور امام مالک، ابن ابی شیبہ، امام طبرانی نے مختلف صحیح اسانید سے مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس قلیل الرضاع اور کثیر الرضاع دونوں کی تحریم کے بارے میں کہا کرتے تھے اور خود امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "المعرفۃ" میں یہ روایت نقل کی ہے: عن الدراوردی عن ثور عن عکرمة عن ابن عباس ان قلیل الرضاع و کثیرها یحرم فی المهد۔ اور اس کے بعد امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ "روی عن ابن عباس بخلاف ذلک فی القلیل" یعنی قلیل رضاع کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اس کے خلاف بھی مروی ہے، لیکن پہلی روایت زیادہ صحیح ہے (یعنی قلیل رضاع اور کثیر رضاع حرمت میں دونوں برابر ہیں) بہرحال! امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے "المعرفۃ" میں جس بات کا

اعتراف کیا ہے، وہ السنن الکبریٰ والی روایت کے بالکل خلاف ہے (دیکھئے: الجواھر النقی للماردینی علی ھامش البیھقی، ج ۷: ص ۴۵۹)

۳..... مصنف عبد الرزاق میں ج ۷: ص ۴۶۷: حدیث نمبر ۱۳۹۱۴، ۱۳۹۱۶ ہے، عن عبد الرزاق عن معمر، قال اخبرنی ابن طاؤس عن ابیه قال: کان لا زواج النبی صلی اللّٰہ علیه و سلم رضعات معلومات، قال: ثم ترك ذلك بعد، فکان قلیله و کثیره یحرم۔ یعنی ازواج مطہرات کے نزدیک حرمت رضاعت کے لئے چند رضعات متعین تھے، لیکن انہوں نے اس مذہب کو ترک کردیا اور بعد میں ان کے نزدیک قلیل وکثیر دونوں باعث حرمت تھے۔

اور علامہ ابن جریج نے نقل کیا ہے کہ: اخبرنی عبد الکریم عن طاؤس قال: قلت له انهم یزعمون انه لا یحرم من الرضاع دون سبع رضعات ثم صار ذلك الی خمس، فقال: طاؤس قد کان ذلك، فحدث بعد ذلك أمر جاء التحریم، المرة الواحدة تحرم۔ ابن جریج فرماتے ہیں کہ عبدالکریم نے طاؤس سے روایت کرتے ہوئے خبر دی کہ میں نے ان سے کہا کہ ان کا خیال تھا کہ سات رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، پھر یہ حرمت پانچ رضعات پر آگئی، امام طاؤس نے فرمایا کہ ایسا ہی تھا، البتہ بعد میں یہ معاملہ ہوا، وہ یہ کہ تحریم کا حکم آگیا، اور اب ایک مرتبہ کی رضاعت سے حرمت ثابت ہوجائے گی (مصنف عبدالرزاق، ج ۷: ص ۴۶۷: حدیث نمبر ۱۳۹۱۴، ۱۳۹۱۶)

۴..... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث پانچ رضعات کے حکم کو منسوخ کرنے پر دلالت کررہی ہے، اس لئے کہ اگر پانچ رضعات پر حرمت کا حکم

منسوخ نہ ہوتا تو پانچ رضعات والی آیت قرآن کریم میں موجود ہوتی، اور نمازوں میں اس آیت کی تلاوت جائز ہوتی، حالانکہ پوری امت کا اس پر اجماع ہے کہ وہ آیت قرآن کریم میں موجود نہیں، اور اس آیت کی تلاوت کرنا بھی جائز نہیں، اور اس آیت کو قرآن کریم میں درج کرنا حلال نہیں، بلکہ علامہ ماردینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس طرح کی کوئی بات نہ قرآن کریم میں موجود ہے، اور نہ حدیث میں موجود ہے، لہٰذا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ اولا دس رضعات کی قید کے ساتھ مقید آیت قرآن کریم میں نازل ہوئی تھی، پھر پانچ رضعات والی آیت نے دس رضعات والی آیت کو منسوخ کر دیا، اور پھر آخر میں رضعات کی تعداد کی قید کے بغیر آیت قرآن کریم میں باقی رہ گئی، اور اب مطلق دودھ پلانا حرمت کا باعث ہو چکا۔

اگر کوئی اشکال کرے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کے آخر میں یہ صراحت موجود ہے کہ پانچ رضعات والی آیت منسوخ نہیں ہوئی، یہاں تک کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی، چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے یہ الفاظ ہیں کہ "فتوفی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ و سلم و ھن فیما یقرأ من القران" اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اس حدیث کے آخر کے الفاظ کی زیادتی میں عبداللہ بن ابی بکر راوی متفرد ہیں، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ان کا وہم ہے، اور اس کے مقابل وہ حدیث ہے جو مصنف عبدالرزاق میں عن ابن جریج عن نافع عن سالم سے روایت کی گئی ہے، اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں کہ "ثم رد ذلک الی خمس، ولکن من کتاب اللّٰہ ما قبض مع النبی صلی اللّٰہ

علیہ وسلم ''اس سے ظاہر ہے کہ یہ زیادتی راوی کا وہم ہے، یا عبداللہ بن ابی بکر کا ادراج ہے، جیسا کہ اسکی تحقیق اس حدیث کی تشریح میں انشاء اللہ آگے آجائے گی۔

اور اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کر لیں کہ یہ زیادتی درست ہے، تو اس زیادتی کی مراد یہ ہے کہ خمس رضعات والی آیت کی منسوخی کا زمانہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت بالکل جدید اور بہت قریب تھا، اس لئے بہت سے صحابہ کرام اس کی منسوخی پر مطلع نہیں ہو سکے، چنانچہ جن صحابہ کرام کو اس کی منسوخی کا علم نہیں ہوا تھا، وہ اس وقت اس کی تلاوت کیا کرتے تھے (فتح القدیر ج ۳: ص ۳، شرح النووی: ج ۱۰: ص ۲۹) ورنہ کیا کوئی مسلمان اس بات کا تصور کر سکتا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قرآن کریم کا کوئی ٹکڑا قرآن کریم میں لکھنے سے چھوڑ دیا ہو، جبکہ ان کی بیٹی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا یہ جانتی تھیں کہ وہ قرآن کریم کی آیت ہے، اور صحابہ کی ایک جماعت نمازوں میں اس کی تلاوت بھی کرتی تھی، واللہ، ہرگز ایسا نہیں ہو سکتا، اور اس کا تصور کرنا بھی ممکن نہیں۔

پھر خود شوافع اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ پانچ رضعات والی آیت منسوخ ہو چکی ہے، لیکن ان کا خیال یہ ہے کہ یہ آیت رجم والی آیت کی طرح منسوخ التلاوت ہے، اور اس آیت کا حکم اب بھی باقی ہے۔ لیکن آپ جانتے ہیں کہ اصل ضابطہ یہ ہے کہ کسی آیت کی تلاوت منسوخ ہونے کی صورت میں اس کا حکم بھی منسوخ ہو جاتا ہے، اور تلاوت منسوخ ہو جانے کے بعد حکم باقی رہنے کے لئے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہاں کوئی دلیل موجود نہیں۔ اور اس آیت کو رجم والی آیت پر قیاس کرنا بھی درست نہیں، اس لئے کہ رجم والی آیت کا حکم باقی رہنا

قطعی اور متواتر احادیث سے ثابت ہے، جیسا کہ اس کے بارے میں پوری تحقیق انشاء اللہ اپنے محل میں آجائے گی۔ اور یہ بات ثابت ہے کہ آیت رجم کی تلاوت منسوخ ہونے کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم فرمایا، تو کیا احادیث میں کہیں یہ بات ثابت ہے کہ خمس رضعات والی آیت کی تلاوت منسوخ ہونے کے بعد دودھ پلانے پر حرمت کو پانچ متفرق رضعات کی قید کے ساتھ مقید کیا ہو؟ بلکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ والی حدیث پانچ رضعات کے حکم کے منسوخ ہونے پر صراحۃً دلالت کر رہی ہے، جیسا کہ گزر چکی، اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اس کی صراحت فرمائی ہے کہ جو احکام منسوخ ہوئے، ان میں پانچ رضعات کی تحدید بھی منسوخ ہو چکی ہے، لہٰذا اس آیت کو رجم والی آیت پر کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے؟

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے یہ ثابت ہے کہ وہ قلیل رضاع سے حرمت ثابت ہونے کی قائل نہیں تھیں، انہوں نے یہ مذہب کیسے اختیار کیا؟ باوجودیکہ وہی (عشرہ رضعات والی) آیت کے منسوخ ہونے کی راوی ہیں۔ اس کے بارے میں ہم کہیں گے کہ امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا رضاع الکبیر میں بھی حرمت رضاعت کی قائل تھیں، اور دوسرے ازواج مطہرات اس کی قائل نہیں تھیں، اور ہمارے (احناف) اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک رضاع الکبیر کی وجہ سے حرمت کا منسوخ ہونا ثابت ہو چکا ہے، لہٰذا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس حدیث میں تحدید رضعات کا حکم بھی ساقط

ہو چکا (احکام القرآن للجصاص، ج ۲: ص ۱۶۲)

احقر عرض کرتا ہے کہ امام ابو بکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے اوپر جو بیان فرمایا، اس کے صحیح ہونے پر دلیل وہ حدیث ہے جو ابن ماجہ میں باب رضاع الکبیر میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے "لقد نزلت آیة الرجم و رضاعة الکبیر عشراً" یعنی رجم کی آیت اور کبیر کی رضاعت کی آیت عشراً کی قید کے ساتھ نازل ہوئی تھی، اس روایت میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ "عشرہ رضعات" والی آیت کبیر کے ساتھ متعلق تھی۔

اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے مؤطا میں نقل کی ہے: عن نافع ان سالم بن عبد الله حدثه أن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها ارسلت به الی اختها ام کلثوم بنت أبی بکر رضی الله عنها، فقالت: أرضعیه عشر رضعات، حتّٰی یدخل علیَّ، فارضعتنی ثلاث رضعات، ثم مرضت فلم ترضعنی غیر ثلاث مرات، فلم أکن ادخل علی عائشة من أجل ان ام کلثوم لم تتم لی عشر رضعات۔۔۔ نافع سے روایت ہے کہ سالم بن عبد اللہ نے بیان کیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنی بہن حضرت ام کلثوم بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس بھیجا، اور کہا کہ ان کو دس رضعات دودھ پلادو، تاکہ میرے پاس آجا سکے (کیوں کہ میں اس کی رضاعی خالہ بن جاؤں گی) حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے مجھے تین رضعات دودھ پلایا، پھر وہ بیمار ہوگئیں، اور بس ان تین مرتبہ کے علاوہ انہوں نے مجھے دودھ نہیں پلایا، تو چونکہ حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے میرے لئے دس رضعات مکمل

نہیں کئے تھے، اس لئے میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس آنا جانا نہیں کرتا تھا۔

دیکھئے! حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے سالم کو اپنے پاس آنے سے کیوں منع کیا؟ جب کہ وہ بڑے تھے، اس لئے کہ انہوں نے دس رضعات کی تعداد پوری نہیں کی تھی، باوجودیکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے مسلم شریف کی روایت میں دس رضعات کے منسوخ ہونے کی صراحت کی ہے، یہ اس بات پر دلالت کررہی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا صغیر میں دس رضعات کے منسوخ ہونے کی قائل تھیں، اور کبیر کے بارے میں اس کے باقی رہنے کی قائل تھیں، اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے کہ: عن عائشة رضی اللّٰہ تعالیٰ عنها انها کانت تقول: نزل فی القران عشر رضعات معلومات یحرمن، ثم صرن الی خمس یحرمن، و کان لا یدخل علی عائشة الا من استکمل خمس رضعات۔۔۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ وہ فرماتی تھیں کہ قرآن کریم میں دس رضعات معلومہ جو حرمت کا سبب تھیں کے بارے میں آیت نازل ہوئی، پھر پانچ رضعات معلومہ کے بارے میں آیت نازل ہوئی، اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس کوئی شخص نہیں آجا سکتا تھا، سوائے اسکے جسکے پانچ رضعات مکمل ہو چکے ہوں۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ صغیر اور کبیر کے درمیان تفریق کرنے کا کیا سبب ہے؟ باوجودیکہ دودھ پلانا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے نزدیک صغیر اور کبیر دونوں میں حرمت رضاعت کا ذریعہ ہے؟ اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں

کہ شاید انہوں نے ان دونوں کے درمیان اس لئے فرق کیا ہو کہ وہ ارضاع الکبیر کے مسئلہ میں "سالم مولیٰ اَبی حذیفہ" کے قصہ سے استدلال کرتی تھیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سہلة بنت سہیل رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو حکم دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ "ارضعیہ خمس رضعات" "ان کو پانچ رضعات دودھ پلادو، جیسا کہ مؤطا امام مالک کی روایت میں ہے، یا آپ نے حکم دیتے ہوئے یہ فرمایا تھا کہ "ارضعیہ عشر رضعات" "ان کو دس رضعات دودھ پلادو، جیسا کہ احمد عن ابن اسحاق کی روایت ہے (فتح الربانی: ج ۱۶: ص ۱۸۵) اور بڑے کو دودھ پلانے کا حکم چونکہ قیاس کے مخالف تھا، اس لئے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس حکم کو اپنے مورد پر محدود رکھا تھا، اسی وجہ سے احتیاطاً اس شخص کو اپنے پاس نہیں آنے دیتی تھیں، جس کے دس رضعات مکمل نہ ہوئے ہوں، اسی لئے حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

" والأظهر ان عائشة و حفصة انما كانتا تذهبان الى عشر رضعات تورعًا و تشفيًا للخاطر، لا من جهة حكم الشرع " (المسوّٰى شرح مؤطا: ج ۲: ص ۲۰)

زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما عشرہ رضعات کے قول کی طرف تورع اور تشفی خاطر کے لئے گئی تھیں، حکم شرعی ہونے کی وجہ سے نہیں۔ بہرحال! یہ وہ تفصیل تھی جو احقر کے نزدیک ظاہر ہوئی، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

ارضاع الصغیر میں بھی اس تحدید کی قائل تھیں، تو یہ ان کا اجتہاد تھا، اور فقہاء صحابہ جیسے حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال ان کی اس تحدید کے معارض ہیں، آخر میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اس حکم کے منسوخ ہونے کا علم نہیں تھا، اور ان حضرات صحابہ کو اس حکم کے منسوخ ہونے کا علم تھا، اور مثبت نافی پر مقدم ہوتا ہے (حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول نافی ہے، اور صحابہ کا قول مثبت ہے، اس لئے ان صحابہ کا قول راجح ہوگا)

۵......پھر وہ حضرات جو خمس رضعات کی تقیید کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے مذہب کے راوی ہیں، وہ سالم بن عبداللہ اور عروۃ بن زبیر ہیں، اور یہ دونوں حضرات قلیل وکثیر دونوں کی تحریم کے قائل ہیں، جہاں تک سالم بن عبداللہ کا تعلق ہے، ہم اس بحث کے شروع میں ''مدونۃ الکبریٰ'' سے یہ بات نقل کر چکے ہیں کہ حضرت سالم مذہب اول والوں میں سے ہیں، جہاں تک عروۃ بن زبیر کا تعلق ہے تو امام مالکؒ نے مؤطا میں یہ روایت نقل کی ہے کہ:

عن ابراهيم بن عقبة انه سأل سعيد بن المسيب عن الرضاعة فقال: كل ماكان في الحولين، وان كان قطرة واحدة فهو محرم، وماكان بعد الحولين فانما هو طعام يأكله، قال ابراهيم بن عقبة: ثم سألت عروة، فقال مثل ماقال سعيد.

ابراہیم بن عقبہ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت سعید بن المسیب سے

رضاعت کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ دوسال کے اندر اندر اگر چہ ایک قطرہ دودھ پلایا ہو، وہ محرم ہے، اور دوسال کے بعد وہ دودھ کھانے کے مثل ہوگا، حضرت ابراہیم بن عقبہ نے فرمایا کہ پھر میں نے عروۃ بن زبیر سے اس بارے میں سوال کیا تو انہوں نے وہی جواب دیا جو حضرت سعید بن المسیب نے دیا تھا........امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت عروۃ نے اپنی روایت کی مخالفت نہیں کی، مگر اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک اس کا منسوخ ہونا ثابت ہے۔

(الجواهر النقی: ج۷ : ص۴۵۵)

واللہ اعلم بالصواب

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم
"تعاشروا کالاخوان،
تعاملوا کالاجانب"
یعنی بھائیوں کی طرح رہو،
لیکن آپس میں معاملات اجنبیوں کی طرح کرو۔

اسلام میں غلامی کی حقیقت

الرق فی الاسلام

(۶)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(٦) اسلام میں غلامی کی حقیقت

یہ مقالہ حضرت والا مدظلہم نے "الرق فی الاسلام" کے عنوان سے "تکملۃ فتح الملہم" کی جلد اول میں تحریر فرمایا ہے۔

صلی اللّٰہ علی النبی الامی

اسلام میں غلامی کی حقیقت

(الرِق فی الإسلام)

چونکہ غلامی کے مسئلہ پر اہل مغرب کی طرف سے اسلام کے خلاف بہت پروپیگنڈہ کیا گیا ہے، اس لئے حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے تکملة فتح الملہم میں اس پر تفصیلی مقالہ تحریر فرمایا ہے، اس مقالہ کا ترجمہ یہاں پیش کیا جارہا ہے۔ میمن

اہل مغرب اور ان کے مقلدین کی طرف سے اسلام کے جن مسائل کے خلاف پروپیگنڈہ کیا گیا ہے، ان میں سے ایک غلامی کو جائز قرار دینے کا مسئلہ ہے۔ اس پروپیگنڈے کے نتیجے میں موجودہ دور کے لوگوں کا خیال یہ ہے کہ یہ ''غلامی'' کا مسئلہ دین اسلام کی روشن پیشانی پر ایک بدنما داغ ہے اور اسلام کے خلاف شبہات پیدا کرنے کا ایک سبب ہے۔ اس وجہ سے ہم غلامی کی حقیقت اور اسلام میں اس کی حیثیت کو اس مقالہ میں بیان کریں گے، تاکہ لوگوں پر اس کی حقیقت واضح ہو جائے۔

دراصل اہل مغرب اور ان کے مقلدین کی غلطی کی بنیاد یہ ہے کہ انہوں نے مسلمان معاشرے کے غلاموں کو یونانیوں، رومیوں اور اہل یورپ کے

غلاموں پر قیاس کرلیا جو انتہائی مظلومانہ اور کسمپرسی کی زندگی گزارا کرتے تھے اور جنہیں انسان تک نہیں سمجھا جاتا تھا، اور نہ ہی ان کے لئے حقوق تسلیم کئے جاتے تھے اور معاشرے میں ان کا ادنیٰ مقام بھی نہیں تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام میں غلامی کا مسئلہ یورپ کے غلاموں سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا، اس چیز کا اعتراف خود بعض انصاف پسند اہل یورپ نے بھی کیا ہے۔ چنانچہ ''غوستاف لی بون (G.Lebon) اپنی مشہور فرانسیسی زبان کی کتاب ''تمدن عرب'' (Civilizatio of Arab) میں لکھتے ہیں:

> ہماری کتاب کے یورپی پڑھنے والوں کے سامنے ''غلام'' کے لفظ کے ساتھ ہی ایک ایسے گروہ کی تصویر کھنچ جاتی ہے، جو زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں، غذا کی جگہ .... کھا رہے ہیں، اور مکان کی جگہ تہہ خانوں میں محبوس ہیں۔
>
> میں یہاں اس امر کی تحقیق نہیں کرنا چاہتا کہ یہ تصویر ان غلاموں کی ہے جو امریکہ کے انگریزوں کے پاس چند سال پہلے تھے، یہ بات درست ہے یا غلط، اور آیا یہ قرین قیاس ہے کہ ان غلاموں کے مالک ان کے ساتھ اس درجہ پہلو تہی کرتے تھے اور ایک ایسے سرمایہ اور بضاعت کو ضائع اور برباد کردیتے تھے۔ جیسے اس زمانہ کے حبشی تھے۔ مجھے اسی قدر کہنا ہے کہ مسلمانوں میں غلامی کی حالت اس سے بالکل مختلف ہے جو عیسائیوں میں تھی۔ (۱)

(۱) ترجمہ: ماخوذ از ''تمدن عرب'' ص ۴۳۱، مترجم: ڈاکٹر سید علی بلگرامی۔

بہر حال! جب اس عالم میں اسلام کی روشنی پھیلی، اس وقت پوری دنیا میں غلامی کا دور دورہ تھا، اور ان غلاموں کے ساتھ ایسا گھٹیا سلوک کیا جاتا تھا، جس کو سن کر انسانیت کی پیشانی عرق ریز ہو جاتی تھی۔ اسلام نے آ کر حکمت سے کام لیتے ہوئے ''غلامی'' کو سرے سے حرام قرار نہیں دیا، اور نہ ہی بالکلیہ اس کو ختم کیا، بلکہ شریعت نے اس کے لئے خاص احکام اور خاص حدود مقرر کیں، تاکہ اس کے نتیجے میں وہ انسان صلاح وفلاح میں انسانی معاشرے کی ترقی میں حصہ دار بن سکے۔

اسلام نے غلام بنانے کو اس شرط کے ساتھ جائز قرار دیا کہ جو شرعی جہاد کفار کے مقابلے میں ہو (اس میں پکڑے جانے والے قیدیوں کو غلام بنایا جائے) جبکہ رومیوں کا یہ حال تھا کہ جنگی قیدیوں کے علاوہ ان کے یہاں لوگوں کو گناہوں کے ارتکاب کے نتیجے میں بھی غلام بنالیا جاتا تھا۔ اور باندیوں سے پیدا ہونے والی اولاد کو غلام بنالیا جاتا تھا۔ جبکہ اسلام نے اس کا اعلان کر دیا کہ جہاد شرعی جو کفار سے ہو، اس جہاد میں پکڑے جانے والے قیدیوں کے علاوہ کسی کو غلام بنانا جائز نہیں۔

اور پھر جہاد شرعی میں پکڑے جانے والے قیدیوں کے لئے اسلام میں صرف یہی ایک راستہ نہیں ہے کہ ان کو ''غلام'' ہی بنایا جائے، بلکہ اسلام نے ان قیدیوں کے بارے میں امیر المؤمنین کو چار اختیارات دیئے ہیں۔ ۱۔ یا تو انہیں قتل کر دیا جائے۔ ۲۔ یا انہیں غلام بنالیا جائے۔ ۳۔ یا انہیں فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے۔ ۴۔ یا ان سے معاوضہ لئے بغیر محض احسان کرتے ہوئے انہیں چھوڑ دیا جائے۔ لہٰذا اسلام میں قیدیوں کو غلام بنانا کوئی فرض و واجب نہیں ہے، بلکہ مندرجہ بالا چار مباح اختیارات میں سے ایک مباح اختیار ''غلام بنانا'' ہے۔

درحقیقت جنگ کا معاملہ بہت پیچیدہ معاملہ ہے، اور بعض اوقات ایسے

حالات پیش آجاتے ہیں کہ "غلامی" کے علاوہ کوئی دوسری صورت حالات کے مناسب نہیں ہوتی، کیونکہ اگر تمام قیدیوں کو قتل کرنے کا حکم دیدیں تو اس صورت میں افرادی قوت کو ضائع کرنا لازم آتا ہے۔ اور اگر سب قیدیوں کو چھوڑ دیں تو اس صورت میں کفر کی حوصلہ افزائی اور مسلمانوں کے مقابلے میں جنگ کرنے کے لئے کافروں کی اعانت لازم آتی ہے۔ اور اگر ان کو ہمیشہ کے لئے قید کر دیا جائے تو اس صورت میں ان کی صلاحیتوں کو ضائع کرنا اور بلا فائدہ ان پر مال خرچ کرنا لازم آتا ہے۔ لیکن اگر شرائط اور حدود کی پابندی کرتے ہوئے ان کو غلام بنالیا جائے تو اس سے مندرجہ بالا خرابیاں لازم نہیں آئیں گی، چنانچہ اس کے ذریعہ نوع انسانی کی بقاء بھی ہو جائیگی، اور اس کے ذریعہ ان غلاموں کی اسلامی تربیت بھی ہو جائے گی دوسری طرف ان غلاموں کی خداداد صلاحیتوں سے معاشرے کی اصلاح میں تقویت حاصل ہوگی۔ اس لئے اسلام نے چار دروازے کھول دیئے، اور امام وقت کو اختیار دیدیا کہ وہ ان چار صورتوں میں سے جو صورت حالات کے مناسب ہو، اس کو اختیار کرلے۔

پھر اسلام نے غلاموں کے ایسے حقوق بیان کئے ہیں کہ دوسرے مذاہب اور اقوام میں اس کی نظیر بھی موجود نہیں ہے، چنانچہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۙ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُوراً ○

اور ماں باپ کے ساتھ نیکی کرو، قرابت والوں کے ساتھ، اور یتیموں اور فقیروں اور ہمسایہ قریب اور ہمسایہ اجنبی اور پاس بیٹھنے والے اور مسافروں کے ساتھ اور تمہارے داہنے ہاتھ جن کے مالک ہیں، یعنی غلام باندیوں کے ساتھ، بیشک اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں آتا، اترانے والا، بڑائی کرنے والا (۱)

حدیث شریف میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ، جَعَلَهُمُ اللّٰهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهٖ فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَايَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ

تمہارے غلام تمہارے بھائی ہیں۔ ان کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے قبضے میں دیدیا ہے، جس شخص کا بھائی اس کے قبضے میں ہو، اس کو چاہیئے کہ جو خود کھائے، اس کو بھی کھلائے اور جو خود پہنے اس کو بھی پہنائے، اور ان سے ایسا کام نہ لے جس کا کرنا ان پر شاق ہو، اور اگر ایسا کام لینا چاہو تو تم خود بھی ان کی مدد کرو (۲)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لَا يدخل الجنة سيئي الملكة (يعنى الذى يسيئى إلى مملوكه) قالوا: يا رسول الله: أليس اخبرتنا أن هذه

---

(۱) سورہ نساء، آیت ۳۶، ترجمہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ

(۲) صحيح بخارى، كتاب الإيمان، باب المعاصى من أمر الجاهلية، و كتاب العتق، باب قول النبى ﷺ: العبيد اخوانكم ۔

الأمة أكثر الأمم مملوكين و يتامى؟ قال: نعم فاكرموهم كرامة أولا دكم و اطعموهم ممّا تأكلون۔

اپنے مملوک کے ساتھ بدخلقی کرنے والا شخص جنت میں نہیں جائے گا، صحابہ کرام نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیا آپ نے ہمیں یہ خبر نہیں دی تھی کہ اس امت کے لوگ غلام اور یتیم کی کثرت والے لوگ ہوں گے؟ (تو پھر کس طرح ان سب کے ساتھ اچھا سلوک ہو سکے گا، بلکہ ان میں سے بعض کے ساتھ اچھا سلوک ہوگا، تو بعض کے ساتھ بدخلقی بھی کرنی پڑے گی) آپ نے فرمایا: ہاں! تم ان کا ایسا ہی اکرام کرنا جس طرح تم اپنی اولاد کا اکرام کرتے ہو، اور ان کو وہی چیز کھلانا جو تم کھاتے ہو(۱)

ایک اور حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه(۲)

یعنی جو شخص اپنے غلام کو تھپڑ مارے، یا اس کی پٹائی کرے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ اس غلام کو آزاد کر دے۔

غلاموں کے حقوق کا آپ ﷺ کو اتنا خیال تھا کہ وفات کے وقت سب سے آخری کلام جو آپ ﷺ کی زبان مبارک پر جاری ہوا، وہ غلاموں کے حقوق کی ادائیگی کی ترغیب کے بارے میں تھا چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ

(۱) ابن ماجہ، کتاب الادب، باب الاحسان الی الممالیک۔

(۲) ابو داؤد، کتاب الادب، باب حق المملوک۔

فرماتے ہیں کہ:

كانت عامة وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حضرته الوفاة وهو يغرغر بنفسه: "الصلوة وما ملكت ايمانكم۔

یعنی جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حالت نزع میں تھے، اور غرغرہ کی کیفیت تھی، اس وقت آپ ﷺ نے اتنی وصیت فرمائی کہ: ''نماز کی حفاظت کرنا اور غلام لونڈی کا خیال رکھنا(۱)

حضرت علی ؓ فرماتے ہیں:

كان آخر كلام النبى صلى الله عليه وسلم: الصلاة وَما ملكت أيمانكم .

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری کلام یہ تھا کہ نماز کی حفاظت کرنا اور غلام لونڈی کا خیال رکھنا (۲)

ابوداؤد میں یہ الفاظ ہیں:

عن علی رضی الله عنه قال: كان آخر كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم: الصلاة الصلاة، اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم .

یعنی نماز کی حفاظت کرو، نماز کی حفاظت کرو، اور غلام اور

(۱) ابن ماجه، ابواب الوصايا، باب هل اوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم۔
(۲) ایضاً

لونڈیوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو(۱)

اس جیسی بیشمار احادیث کتب حدیث میں موجود ہیں۔ ان سب احادیث کو یہاں جمع کرنا ممکن نہیں۔ خلاصہ یہ کہ اسلام نے ''غلامی'' کے نظام کو بالکل بدل کر مالک اور مملوک کے درمیان اخوت اور محبت اور بھائی چارہ قائم فرمادیا۔ جس کے نتیجے میں اسلام کے اندر ''غلامیت'' کا صرف نام ہی باقی رہ گیا۔ بلکہ اسلام نے ''غلامیت'' کے نام تک کو تبدیل کردیا۔ چنانچہ حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا یقولنّ احدکم عبدی و أمتی، ولا یقولنّ المملوکُ ربّی وربّتی، ولیقلِ المالکُ: فتایَ وفتاتی، لیقل المملوک: سیدی وسیدتی، فانکم مملوکون، والرّب اللّٰہ تعالیٰ،

تم میں سے کوئی شخص اپنے غلام اور باندی کو ''عبدی اور امتی'' کہہ کر ہرگز نہ پکارے۔ اور کوئی مملوک اپنے آقا کو ''ربی اور ربتی'' کہہ کر نہ پکارے، بلکہ مالک اپنے مملوک کو ''فتای اور فتاتی'' کہہ کر پکارے۔ اور مملوک اپنے آقا کو ''سیدی و سیدتی'' کہہ کر پکارے، کیونکہ تم سب مملوک ہو، اور ''رب'' صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔(۲)

غلاموں کے بارے میں مندرجہ بالا احکام صرف کتابوں کے اوراق کے

---

(۱) ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی حق المملوک۔

(۲) ابوداؤد، کتاب الادب، باب مالایقول المملوک: ربی وربتی ج ۲ ص ۶۸۰

اندر محفوظ نہیں۔ بلکہ تاریخ کے ہر دور میں مسلمانوں نے ان پر عمل کر کے دکھا دیا، چنانچہ مسلمان اپنے غلاموں کے ساتھ اپنے بھائیوں جیسا سلوک کرتے تھے، چنانچہ تاریخ اسلام میں آپ کو بہت سے غلام ایسے نظر آئیں گے جو غلام ہونے کے باوجود سرداری اور عزت کے اعلیٰ مرتبہ تک پہنچ گئے، بہت سے غلام علم اور معرفت کے ایسے مرتبے پر پہنچے کہ آزاد لوگ ان کی طرف رجوع کرنے لگے، بہت سے غلاموں نے اسلام لانے کے بعد ایسی زندگی گزاری کہ آزاد لوگ ان پر رشک کرنے لگے۔ ہماری پوری تاریخ اس کی مثالوں سے بھری ہوئی ہے، جو شہادت کے لئے کافی ہے۔

اس کے علاوہ یہ کہ غلاموں کے ساتھ اچھا سلوک کرنا تاریخ اسلام کے کسی خاص زمانے کے ساتھ مخصوص نہیں رہا، بلکہ پورا اسلامی معاشرہ ہر دور اور ہر زمانے میں غلاموں کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کے حکم پر عمل کرتا رہا۔ جس میں اسلام میں غلام بنانے کو جائز قرار دینے کی حکمت اور مصلحت صاف نظر آتی ہے۔ چنانچہ جس شخص نے اسماء الرجال اور علماء اور رواۃ حدیث کے احوال کا مطالعہ کیا، اس نے دیکھ لیا کہ ان علماء اور رواۃ حدیث میں بیشتر افراد آزاد کردہ غلام تھے، چنانچہ مکہ مکرمہ میں حضرت عطاء بن ابی رباح رحمۃ اللہ علیہ، یمن میں حضرت طاؤس بن کیسان رحمۃ اللہ علیہ، مصر میں حضرت یزید بن حبیب رحمۃ اللہ علیہ، شام میں حضرت مکحول رحمۃ اللہ علیہ، حجاز میں حضرت ضحاک بن مزاحم رحمۃ اللہ علیہ، یہ سب آزاد کردہ غلام تھے۔ اور ان سب حضرات کا زمانہ بھی ایک ہے، اور اپنے اپنے علاقوں میں یہ سب علم اور فقہ کے اعلیٰ مقام پر فائز تھے۔

پھر اسلام نے غلاموں کے حقوق بیان کرنے کے ساتھ ان کو کثرت سے آزاد کرنے کی بھی ترغیب دی، چنانچہ مصارف زکوۃ میں ایک مستقل مصرف

غلاموں کو آزاد کرنے کا بیان فرمایا، اور ہر کفارہ کی ادائیگی کی صورتوں میں سب سے پہلے غلام کی آزادی کو مقرر فرمایا، حتیٰ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام یا باندی کو تھپڑ مارنے کا کفارہ آزادی کو قرار دیا، جیسا کہ پیچھے حدیث گزری، اور غلاموں کو آزاد کرنے کے ایسے فضائل بیان فرمائے کہ بہت سے نیک اعمال پر ایسے فضائل بیان نہیں فرمائے، اور مذاق میں آزاد کرنے پر بھی واقعی آزادی کا حکم دیدیا، اور سورج گرھن اور چاند گرھن کے موقع پر کثرت سے غلام آزاد کرنے کا حکم دیا، چنانچہ بخاری شریف میں "کتاب العتق، باب مایستحب من العتاقة فی الکسوف" میں احادیث موجود ہیں۔

اسی ترغیب کا نتیجہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بہت کثرت سے غلام آزاد کیا کرتے تھے، اس کے لئے موقع کی تلاش میں رہتے تھے، چنانچہ حدیث شریف میں ہے کہ:

فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اختر منهما، فقال: یا نبی اللہ! اختر لی، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان المستشار مؤتمن، خذ هذا، فإنی رأیته یصلی، واستوص به معروفاً، فانطلق أبو الهیثم الی امرأته، فأخبرها بقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: فقالت امرأته: ما انت ببالغ ماقال فیه النبی صلی اللہ علیہ وسلم الّا ان تعتقه، قال: هو عتیق، الخ۔

ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس دو غلام آئے تو آپ نے حضرت ابوالہیثم رضی اللہ عنہ سے فرمایا ان میں سے ایک لیلو، انہوں نے فرمایا کہ یا نبی اللہ! آپ ہی ایک کو منتخب کر دیجئے،

حضور ﷺ نے فرمایا کہ جس سے مشورہ لیا جائے وہ امانت دار ہوتا ہے، (آپ نے ایک غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا) تم یہ غلام لے لو، کیونکہ میں نے اسے نماز پڑھتے دیکھا ہے، پھر آپ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ اس سے اچھا سلوک کرنا۔ چنانچہ حضرت ابوالہیثم رضی اللہ عنہ اس غلام کو لے کر اپنی اہلیہ کے پاس آئے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بھی سنا دیا، ان کی بیوی نے کہا کہ حضور اقدس ﷺ نے جو کچھ اس کے بارے میں فرمایا ہے تم اس تک نہیں پہنچ سکتے جب تک تم اسے آزاد نہ کردو۔ یہ سنتے ہی حضرت ابوالہیثم رضی اللہ عنہ نے فرمایا: وہ آزاد ہے۔(۱)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

أنه لما أقبل يريد الإسلام و معه غلامه، ضلّ كل واحد منهما من صاحبه، فأقبل بعد ذلك، و ابوهريرة جالس مع النبي صلى الله عليه و سلم، فقال النبي صلى الله عليه و سلم: يا اباهريرة! هذا غلامك قد أتاك، أماإني أُشهدك أنه حُرّ۔

یعنی جب وہ اسلام لانے کے ارادے سے آئے تو ان کا غلام بھی ان کے ساتھ تھا۔ پھر وہ دونوں ایک دوسرے سے جدا ہو گئے، پھر کچھ دنوں کے بعد وہ غلام آیا تو اس وقت حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ حضور اقدس ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے

(۱) ترمذی، ابواب الزهد، باب ماجاء فی معیشة اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم

تھے، حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: اے ابو ہریرہ! یہ تمہارا غلام ہے جو تمہارے پاس آیا ہے، حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں آپ کو گواہ بناتا ہوں کہ وہ آزاد ہے۔(۱)

ایک اور حدیث میں ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کو ایک غلام عطا فرمایا، اور آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: اس کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کی نصیحت کرتا ہوں۔ تو حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے اس غلام کو آزاد فرمادیا (۲)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں روایت میں آتا ہے کہ جب وہ کسی غلام کے اندر کوئی ایسی صفت دیکھتے جو انہیں اچھی معلوم ہوتی تو اس غلام کو آزاد کردیا کرتے تھے، چنانچہ غلاموں کو ان کی یہ بات معلوم ہوگئی، تو بعض اوقات کوئی غلام مسجد کو لازم کرلیتا، اور ہر وقت مسجد میں رہتا تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اس کی اس اچھی حالت کو دیکھتے تو اس کو آزاد کردیا کرتے۔ لوگ آپ سے عرض کرتے کہ حضرت! یہ غلام آپ کو دھوکہ دینے کے لئے اور آزادی حاصل کرنے کے لئے ایسا کرتے ہیں، (حقیقت میں مسجد میں بیٹھ کر عبادت کرنی مقصود نہیں ہوتی) جواب میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

من خدعنا باللّٰہ انخدعنا لہ

یعنی جو شخص ہمیں اللہ کے ذریعہ دھوکہ دے گا تو ہم اس کے

---

(۱) صحیح بخاری، کتاب العتق، باب اذاقال لعبدہ: ھولِلّٰہ، ونوی العتق، ج۱ ص۳۴۳

(۲) ادب المفرد للبخاری، باب العفو عن الخادم، حدیث نمبر ۱۶۳

دھوکے میں آجائیں گے۔(۱)

حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے بارے میں مشہور ہے کہ آپ ہر جمعہ کو ایک غلام آزاد کیا کرتے تھے۔

بہرحال! یہ ان واقعات کا تھوڑا سا نمونہ ہے جن سے پوری تاریخ اسلام بھری ہوئی ہے۔ ان تمام واقعات کو یہاں جمع کرنا ممکن بھی نہیں ہے۔ ان چند واقعات کو اس لئے بیان کر دیا تا کہ اسلامی معاشرے کی صحیح صورت سامنے آجائے۔ علامہ نواب صدیق حسن خان نے اپنی کتاب ''النجم الوھاج'' میں لکھا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عمر مبارک کے سالوں کی تعداد کے مطابق تریسٹھ غلام آزاد کئے: اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے انہتر غلام آزاد کئے، اور ان کی عمر بھی انہتر سال ہوئی، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے بیشمار غلام آزاد کئے۔ حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے ستر غلام آزاد کئے۔ رواہ الحاکم۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جس زمانے میں محاصرے میں قید تھے آپ نے اس وقت بیس غلام آزاد کئے، حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ نے چاندی کے طوق پہنے ہوئے سو غلام آزاد کئے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے ایک ہزار غلام آزاد کئے اور انہوں نے ایک ہزار عمرے کئے اور ساٹھ حج کئے، اور اللہ کے راستے میں جہاد کے لئے ایک ہزار گھوڑے تیار کئے، حضرت ذوالکلاع حمیری رضی اللہ عنہ نے ایک دن میں آٹھ ہزار غلام آزاد کئے، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے تیس ہزار غلام آزاد کئے۔(۲)

---

(۱) تھذیب الاسماء واللغات للنووی، ج۱، ص۲۸۰، طبقات ابن سعد، ج۴، ص۱۶۷

(۲) فتح العلام شرح بلوغ المرام: کتاب العتق، ۲:۳۳۲

مندرجہ بالا صرف آٹھ افراد نے انتالیس ہزار تین سو بائیس (۳۹۳۲۲) غلام آزاد کئے، اس تعداد کے ذریعہ غلام آزاد کرنے کے سلسلے میں مسلمانوں کی سخاوت کا اندازہ کر سکتے، جن مسلمانوں کا غلاموں کے آزاد کرنے میں یہ حال ہو، کیا وہ غلاموں کے ساتھ ایک شریف بھائی جیسا سلوک نہیں کریں گے؟

بہر حال! یہ اسلام میں ''غلامی'' اور اس کے نتائج تھے۔ اب ہم اسلام میں ''غلامی'' کے بارے میں ان اہل مغرب کے تاثرات پیش کرتے ہیں، جنہوں نے اسلام میں غلاموں کے حالات کا مشاہدہ کیا ہے، چنانچہ فرانسیسی مصنف ''موسیو آبو'' لکھتا ہے:

> ممالک اسلام میں غلامی کوئی معیوب چیز نہیں تھی، چنانچہ تمام سلاطین قسطنطنیہ جو امیر المومنین بنے، وہ سب باندیوں کے بطن سے پیدا ہوئے ہیں، اس کے باوجود ان کی شجاعت اور بہادری میں کوئی فرق نہیں آیا، اکثر اوقات مصر کے امراء اور بادشاہ غلاموں کو خرید کر ان کی پرورش کرتے اور ان کو تعلیم دیتے، اور اپنی بیٹیوں سے ان کی شادی کر دیتے، اگر آپ قاہرہ کے امراء، وزراء، سپہ سالار کے حالات میں غور کریں تو ان کی بڑی تعداد ایسی ملے گی جن کو بچپن میں آٹھ سو درھم سے لے کر بارہ سو درھم کے درمیان قیمت میں فروخت کیا گیا تھا۔

''لیڈی بلنٹ'' جو ایک انگریزی خاتون ہیں جنہوں نے عرب ممالک کی سیاحت کی ہے، وہ اپنے نجد کے سفر میں ایک عرب سے جو مکالمہ ہوا، اس کے

بارے میں لکھتی ہے کہ:

''ایک چیز جو بالکل اس کی سمجھ میں نہیں آتی تھی۔ وہ یہ تھی کہ انگریز حکومت کو غلاموں کی تجارت بند کر دینے سے کیا فائدہ؟ ہم نے کہا کہ یہ محض حمیت انسانی کا تقاضہ ہے۔ اس نے جواب دیا: یہ سچ ہے، لیکن غلاموں کی تجارت میں کسی قسم کی بے رحمی نہیں ہے۔ وہ باصرار کہتا تھا کہ کسی نے ہمیں غلاموں کے ساتھ بدسلوکی کرتے دیکھا ہے؟ فی الواقع ہم اسے اپنے تجربہ سے کوئی مثال عرب میں غلاموں کے ساتھ بدسلوکی کی نہ بتلا سکے، سچ یہ ہے کہ عربوں میں ''غلام'' نوکر نہیں ہے، بلکہ ایک لاڈلہ بچہ ہے۔

یہ وہ اقوال اور مثالیں ہیں جن کو ''ڈاکٹر گستاؤلی بان'' نے اپنی مشہور کتاب ''تمدن عرب'' میں بیان کیا ہے، آخر میں وہ کہتے ہیں کہ:

وہ اہل یورپ جو مشرق میں غلاموں کی تجارت بند کرنا چاہتے ہیں، فی الواقع وہ نوع انسانی کے خیر خواہ ہیں، اور ان کی نیتیں درست ہیں۔ لیکن اہل مشرق اس بات کو قبول نہیں کرتے، اور کہتے ہیں کہ خیر خواہ لوگ اہل حبش پر تو بڑے مہربان ہیں، لیکن دوسری طرف یہی لوگ چینیوں کو توپ وتفنگ کے ذریعہ افیون خریدنے پر مجبور کرتے ہیں اور ایک سال کے اندر اتنی جانوں کا خون کر دیتے ہیں کہ ''غلامی'' دس سال کے عرصہ میں بھی اتنا خون نہیں کرتی۔ (۱)

(۱) دیکھئے: تمدن عرب ص ۳۳۴

کیا "غلامی" کا حکم منسوخ ہو چکا ہے؟

اس آخری دور میں یورپ کے بہت سے لوگ اسلام میں "غلامی" کی شرائط اور اس کی حدود اور اس کی حکمتوں، اور اسلامی تاریخ میں اس کے بہترین نتائج سے ناواقفیت کی وجہ سے، یا ناواقف بن کر اسلام میں "غلامی" کے حکم پر اعتراض کرتے ہیں۔ جس کے نتیجے میں مسلمانوں ہی میں سے ایک جماعت (ان اعتراضات سے متاثر ہو کر) اسلام کے "غلامی" کے حکم پر معذرت پیش کرنے لگے اور اہل مغرب کی خواہشات کی موافقت کرتے ہوئے کہنے لگے کہ: آج کے دور میں اسلام "غلامی" کی اجازت نہیں دیتا، ابتداء اسلام میں "غلامی" کی اجازت تھی، پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے آخری دور میں اس کی اجازت منسوخ ہوگئی تھی، ہندوستان میں اس نامعقول اور باطل دعوی کو اٹھانے والا اور پھیلانے والا شخص "چراغ علی" تھا اور یہ شخص سرسید احمد خان کے رفقاء اور ساتھیوں میں سے تھا، اور اس نے اس دعوی کو ثابت کرنے کے لئے اپنی کتاب میں ایک مقالہ "اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام" کے نام سے لکھا ہے، جس میں ایسے کمزور اور رکیک قسم کے دلائل دئے ہیں، جن کو پڑھ کر غم زدہ عورت کو بھی ہنسی آجائے، ہمیں ان دلائل کو بیان کرنے اور ان کو رد کرنے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ جس شخص کو دین اور علم دین سے ادنی درجہ کا بھی لگاؤ ہوگا، وہ ان دلائل کے باطل ہونے کا فیصلہ کرے گا۔ لیکن اس کتاب میں مصنف صاحب ایک ایسا مغالطہ آمیز کلام لائے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ اس کی حقیقت بعض لوگوں پر مخفی رہ جائے، لہٰذا اس مغالطہ کو بیان کر کے اس کا جواب دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

وہ مغالطہ یہ ہے کہ انہوں نے سورۃ محمد (ﷺ) کی اس آیت سے

استدلال کیا ہے:

حَتّٰی اِذَا اَثْخَنْتُمُوْهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ، فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاءً (۱)

یہاں تک کہ جب تم ان کی خوب خونریزی کر چکو تو خوب مضبوط باندھ لو، پھر اس کے بعد یا تو بلا معاوضہ چھوڑ دینا، یا معاوضہ لے کر چھوڑ دینا ہے۔

اس کا کہنا یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے جنگی قیدیوں کے بارے میں صرف دو صورتیں ذکر کی ہیں، ایک یہ کہ بغیر فدیہ کے چھوڑ دینا، دوسرے یہ کہ فدیہ اور معاوضہ لے کر چھوڑنا، نہ تو جنگی قیدیوں کے قتل کرنے کا ذکر کیا اور نہ ان کو غلام بنانے کا ذکر کیا، اس سے ظاہر ہوا کہ ابتداء اسلام میں تو جنگی قیدیوں کو قتل کرنے یا ان کو غلام بنانے کا حکم تھا۔ لیکن بعد میں اس آیت نے ان دونوں کو منسوخ کر دیا۔

چونکہ یہ مغالطہ ایسا ہے جو بہت سے لوگوں کو غلط فہمی اور التباس میں ڈال سکتا ہے، اس لئے ہم قدرے تفصیل سے اس کا جواب دینا مناسب سمجھتے ہیں۔

بات دراصل یہ ہے کہ اس آیت میں ''غلامی'' کی حرمت اور اس کی اجازت کے منسوخ ہونے پر کوئی دلالت موجود نہیں، اس کی کئی وجہیں ہیں۔

① اگر ہم اس آیت کے الفاظ میں غور کریں تو یہ نظر آئے گا کہ اس آیت کے الفاظ ''غلامی'' کی نفی نہیں کرتے، اس لئے کہ لفظ ''اِمَّا'' حصر پر بالکل دلالت نہیں کرتا، اس لئے کہ یہ لفظ جمع کے معنی کے لئے بھی

---

(۱) سورہ محمد، آیت ۴

استعمال ہوتا ہے، جیسے یوں کہا جاتا ہے کہ:

جَالِسْ إمَّا الحسن و إمَّا زيد

یعنی بیٹھنے والا شخص یا تو حسن ہے یا زید ہے، لیکن اس کلام سے ان دونوں کے علاوہ دوسرے لوگوں کے بیٹھنے کی نفی نہیں ہوتی۔

علامہ ابن ہشام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ لفظ "إمَّا" پانچ معانی کے لئے آتا ہے، نمبر ایک ① شک کے معنی دینے کے لئے، جیسے جاء نی اما زید و إما عمرو، میرے پاس یا تو زید آیا ہے یا عمرو آیا، یہ جملہ اس وقت بولا جائے گا جب آپ کو معلوم نہ ہو کہ آنے والا ان دونوں میں کون ہے۔

② دوسرے ابہام کے معنی کے لئے، جیسے قرآن کریم کی آیت ہے:

وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللّٰهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ(۱)

یعنی کچھ لوگ ایسے ہیں کہ ان کا معاملہ اللہ تعالیٰ کا حکم آنے تک ملتوی ہے کہ ان کو سزا دے گا، یا ان کی توبہ قبول کرلے گا۔

③ تیسرے یہ کہ اِمّا تخییر کے معنی کے لئے، یعنی دوسرے شخص کو دو کاموں میں سے ایک کام کا اختیار بتانے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، جیسے قرآن کریم کی آیت ہے:

إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْناً (۲)

---

(۱) سورہ توبہ، آیت ۱۰۶

(۲) سورہ کہف، آیت ۸۶

یعنی تمہیں اختیار ہے، چاہے تم ان کو سزا دو، چاہے تم ان کے بارے میں نرمی کا معاملہ اختیار کرو۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقٰى (۱)

یا تو آپ پہلے ڈالیں، یا ہم پہلے ڈالنے والے بنیں۔

④ چوتھے یہ کہ "اِمَّــا" اباحت کے بیان کے لئے آتا ہے، اور یہ اباحت یا فقہی اعتبار سے ہوگی، یا نحوی اعتبار سے، جیسے جالس إمّا الحسن و إمّا ابن سیرین، ⑤ پانچویں لفظ اِمّا تفصیل بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔ جیسے قرآن کریم میں ہے:

إِمَّا شَاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً (۲)

یعنی ہم نے انسان کو رستہ بتلایا، یا تو وہ شکر گزار ہوگیا، یا ناشکرا اور کافر ہوگیا (۳)

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ لفظ "اِمَّــا" حصر کے معنی دینے کے لئے نہیں آتا، البتہ جب لفظ "اِمَّــا" دو متناقض چیزوں کے درمیان آجائے تو اس وقت یہ "حصر" کے معنی دیتا ہے، یہ اس وجہ سے نہیں کہ "اِمَّــا" کے معانی میں "حصر" کے معنی بھی ہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ عقلاً ان دونوں چیزوں کے درمیان تناقض پایا جارہا ہے۔ لہٰذا مذکورہ آیت میں جن دو چیزوں کا ذکر ہے (ان میں تناقض نہیں ہے، لہٰذا) تیسری چیز کے ذریعہ عقلاً ان دونوں کا ارتفاع ممکن ہے،

---

(۱) سورۃ طٰہٰ، آیت ۶۵

(۲) سورۃ دہر، آیت ۳

(۳) مغني اللبيب لابن هشام، ج ۱، ص ۶۰

اس سے ظاہر ہوا کہ اس آیت میں لفظ ''إمّا'' حصر کے معنی کے لئے نہیں ہے، بلکہ ''إباحت'' بطریق مانعة الجمع کے معنی دینے کے لئے آیا ہے (یعنی ''مَن'' اور فداء کو جمع کرنے سے منع کیا گیا ہے) دونوں کے درمیان حقیقی جدائی کے معنی دینے کے لئے نہیں لایا گیا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اس سے واضح ہوگیا کہ اس آیت میں جنگی قیدیوں کے حکم کے بیان کے ضمن میں دو مباح اور جائز طریقوں کا ذکر کیا گیا ہے، ان دو طریقوں کے علاوہ دوسرے طریقوں کی نفی نہیں کی گئی ہے، لہٰذا یہ آیت دوسرے طریقوں کے ذکر سے ساکت تو ہے، لیکن دوسرے طریقوں کی نفی نہیں کر رہی ہے، اور جب جنگی قیدیوں کو غلام بنانا، یا ان کو قتل کرنا دوسرے شرعی دلائل سے ثابت ہے تو یہ آیت نہ تو ان دلائل کے معارض ہے، اور نہ ان کا انکار کر رہی ہے، اور جنگی قیدیوں کو ''غلام'' بنانے کا جواز دوسرے قطعی دلائل سے ثابت ہے، جن کا ذکر انشاء اللہ آگے آنے والا ہے، لہٰذا اس آیت کی بنیاد پر ''غلام'' بنانے کے جواز کو رد کرنا ممکن نہیں۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے صرف دو طریقوں یعنی ''مَن'' اور ''فداء'' کا ذکر کیا ہے، اور دوسرے دو طریقوں یعنی ''قتل'' اور ''غلامی'' کا ذکر نہیں فرمایا۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ ''قتل'' اور ''غلامی'' کے طریقے تو رائج تھے اور مشہور بھی تھے، نزول قرآن کے وقت کسی کو بھی ان دونوں طریقوں کے جواز میں شک نہیں تھا۔ البتہ ''مَن'' اور ''فداء'' کے جواز میں لوگوں کو شک تھا۔ اس لئے اللہ جل شانہٗ نے اس آیت میں ان دونوں کا جواز بیان فرمادیا۔

امام فخرالدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرے طریقے سے اس اعتراض کا

جواب دیا ہے، چنانچہ وہ اپنی تفسیر میں (ج ۷، ص ۵۰۸) فرماتے ہیں کہ: "اِنَّمَا" حصر کے لئے ہے، (۱) جبکہ کفار کے قید ہو جانے کے بعد ان کا معاملہ دو چیزوں میں منحصر نہیں ہے، بلکہ قتل کرنا، غلام بنانا، بغیر فدیہ کے چھوڑ دینا اور فدیہ لے کر چھوڑ دینا، یہ سب صورتیں جائز ہیں، ہم کہتے ہیں کہ یہ تو اصل حکم ہے، البتہ اس آیت میں صرف اس عام حکم کو بیان کیا گیا ہے جو تمام قسم کے قیدیوں میں جائز ہے، چونکہ "غلامی" کا حکم عرب قیدیوں میں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بھی "عرب" تھے، اس لئے اس آیت میں "غلامی" کا ذکر نہیں کیا گیا، جہاں تک "قتل" کا تعلق ہے، تو چونکہ ظاہر بات ہے کہ "قتل" کا حکم صرف خونریزی کے زمانہ تک محدود ہوتا ہے، اور دوسرے یہ کہ قرآن کریم کی دوسری آیت: "فَضَرْبَ الرِّقَابِ" میں قتل کا ذکر آ چکا ہے (اس لئے یہاں ان کو بیان نہیں کیا) لہٰذا ذکر کے لئے صرف دو چیزیں باقی رہ گئیں۔ (ایک بغیر فدیہ لئے چھوڑ دینا، دوسرے فدیہ لے کر چھوڑ دینا، ان دونوں کا یہاں ذکر کر دیا گیا)

۲۔ پھر جب ہم نے لفظ "مَــنّ" میں غور کیا تو پتہ چلا کہ یہ لفظ بعض اوقات "غلامی" کے معنی پر بھی مشتمل ہوتا ہے، کیونکہ "مَــنّ" کے معنی یہ ہیں کہ قیدی کو کسی مالی معاوضے کے بغیر چھوڑ دیا جائے اور اسے قتل نہ کیا جائے، اور یہی معنی غلام بنانے میں بھی حاصل ہو جاتے ہیں (اس لئے کہ غلام بنانے کی صورت میں نہ اس سے معاوضہ لیا جاتا ہے اور نہ قتل کیا جاتا ہے) اسی لئے علامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ تفسیر کشاف میں (ج ۴، ص ۳۱۶) فرماتے ہیں کہ: "مَنّ" سے یہ معنی مراد لینا بھی جائز ہے کہ ان قیدیوں کے قتل کو ترک کر کے ان پر احسان کیا

(۱) جیسا پیچھے گزر چکا کہ "اِنَّمَا" حصر کے لئے نہیں آتا ہے، لہٰذا اس میں امام رازی رحمۃ اللہ علیہ سے تسامح ہوا ہے۔

جائے، اور ان کو غلام بنالیا جائے، یا ان پر اس طرح احسان کیا جائے کہ ان کا جزیہ قبول کر کے ان کو چھوڑ دیا جائے اور ان کو ''اهل الذمہ'' میں شامل کر دیا جائے۔ اگر علامہ زمخشری رحمہ اللہ کی بیان کردہ یہ تفسیر لی جائے، جبکہ یہ تفسیر لینے میں کوئی مانع بھی نہیں ہے۔ (۱) تو اس تفسیر کے مطابق ''غلامی'' کا ذکر اس آیت میں بھی موجود ہے، اور یہ آیت ''غلامی'' کے منافی، یا اس سے خاموش نہیں ہے۔

۳۔ اس آیت کے بعد بھی بہت سی آیات ایسی نازل ہوئی ہیں جو ''غلامی'' کے جواز پر دلالت کرتی ہیں، اگر یہ ''مَنّ'' اور ''فِداء'' والی آیت ''غلامی'' کے حکم کو منسوخ کرنے والی ہوتی تو دوسری آیات اس کے بعد ''غلامی'' کے بیان پر نازل نہ ہوتیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ سورۃ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) بعض تابعین جیسے حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ، امام ضحاک رحمہ اللہ، امام شعبی رحمہ اللہ کے نزدیک مکی ہے۔ جیسا کہ امام قرطبی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر (ج ۱۶، ص ۲۲۳) میں بیان فرمایا ہے، اور

---

(۱) یہ تفسیر حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے مستفاد ہے، کیونکہ وہ قیدی کے قتل کو ناپسند کرتے تھے، اور یہ آیت تلاوت کیا کرتے تھے کہ: فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً اس آیت سے اس طرح استنباط فرماتے تھے کہ امام کے لئے یہ مناسب نہیں کہ جب قیدی اس کے قبضہ میں آجائے تو وہ اس کو قتل کردے، لیکن امام کو تین چیزوں کا اختیار ہوگا، یا تو اس قیدی پر احسان کرے، اور اس سے فدیہ لئے بغیر اس کو چھوڑ دے، یا اس سے فدیہ وصول کر کے چھوڑ دے، یا اس کو غلام بنالے (تفسیر قرطبی، ج ۱۶، ج ۲۲۸) اس تفصیل سے یہ لازم آیا کہ انہوں نے ''غلامی'' کو ''مَنّ'' میں داخل کر دیا ہے، تفسیر ابن جریر (ج ۲۶، ص ۲۳) میں غور کرنے سے بھی یہی بات ظاہر ہوتی ہے، کیونکہ ان کے کلام میں بھی اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ لفظ ''مَنّ'' استرقاق کو بھی شامل ہے۔

جمہور مفسرین کے نزدیک سورہ محمد مدنی ہے، مگر یہ سورۃ غزوہ بدر کے آس پاس نازل ہوئی ہے، یا تو ''غزوہ بدر'' سے پہلے نازل ہوئی ہے، جیسا کہ ''تنویر المقیاس'' میں تفسیر ابن عباس رضی اللہ عنہ اس پر دلالت کر رہی ہے۔(۱) یا غزوہ بدر کے بعد نازل ہوئی ہے، (۲) لہٰذا اس سورت کے نزول کا زمانہ ۲ھ سے متجاوز نہیں ہے، جبکہ مندرجہ ذیل آیات اس کے بعد نازل ہوئیں:۔

محرمات والی آیت میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (۳)

یہ آیت ''قبیلہ اوطاس'' کے قیدیوں کے بارے میں نازل ہوئی، اسی کتاب میں ایک حدیث "باب جواز وطئ المسبية بعد الاستبراء" میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حنین کے دن ایک لشکر قبیلہ اوطاس کی طرف بھیجا، وہاں دشمنوں سے سامنا ہوا، اور قتال ہوا، اور وہ لشکر ان پر غالب آیا اور قیدی ہاتھ آئے، اس وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض صحابہ نے خواتین قیدیوں کے مشرک شوہروں کے موجود ہونے کی وجہ سے ان قیدی خواتین سے جماع کرنے میں حرج محسوس کیا تو اس وقت اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

---

(۱) تفسیر "تنویر المقباس" مطبوعہ در مجموعہ چار تفاسیر، ج ۵، ص ۹۷، مشہور یہ ہے کہ تنویر المقباس کی اسناد ابن عباس کی طرف درست نہیں ہے، علی سبیل الاحتمال یہاں ذکر کردیا۔

(۲) تفسیر ابن کثیر، ج ۴، ص ۱۷۳

(۳) سورہ نساء، آیت ۲۴

یعنی وہ عورتیں جو شوہر والیاں ہیں وہ حرام ہیں۔ مگر یہ کہ وہ عورتیں تمہاری مملوک ہو جائیں تو عدت گزرنے کے بعد ایسی عورتیں تمہارے لئے حلال ہو جائیں گی۔ اس آیت کے ذریعہ اللہ جل شانہ نے جنگی قیدیوں کو اپنے قید میں رکھنے اور ان کو غلام بنانے کو مباح قرار دیا ہے، جبکہ مذکورہ آیت "مَنّ" اور "فداء" والی آیت کے بعد نازل ہوئی ہے۔ اگر غلام بنانا "مَنّ" اور "فداء" والی آیت کے ذریعہ منسوخ ہو چکا ہوتا تو یہ اباحت اور جواز ۸ھ میں کیسے نازل ہوتا۔

سورۃ الاحزاب میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ (۱)

یعنی اے نبی ﷺ ہم نے آپ کے لئے آپ کی یہ بیبیاں، جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں، حلال کی ہیں اور وہ عورتیں بھی جو آپ کی مملوکہ ہیں، جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو غنیمت میں دلوادی ہیں۔

اس آیت کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ان عورتوں کے باندی بنانے کو مباح قرار دیدیا جو عورتیں مال غنیمت کے طور پر آپ کے حصے میں آئیں، اور یہ بات معروف ومشہور ہے کہ عورتیں بطور مال غنیمت کے غزوہ بدر میں نہیں آئیں، نہ غزوہ احد میں، نہ غزوہ احزاب میں آئیں، بلکہ غزوہ خیبر اور بعد کے غزوات میں آئی تھیں، لہٰذا اس آیت کے

---

(۱) سورۃ الاحزاب، آیت ۵۰

ذریعہ جو حکم دیا گیا ہے، وہ لامحالہ "منّ" اور "فداء" والی آیت سے متاخر ہے۔

پھر اس آیت کے بعد اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

لَا یَحِلُّ لَکَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا اَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ اَزْوَاجٍ وَّلَوْ اَعْجَبَکَ حُسْنُهُنَّ اِلَّا مَا مَلَکَتْ یَمِیْنُکَ (۱)

یعنی ان کے علاوہ اور عورتیں آپ کے لئے حلال نہیں ہیں، اور نہ آپ کے لئے یہ حلال ہے کہ آپ ان موجودہ بیویوں کی جگہ دوسری بیویاں کرلیں۔ اگرچہ آپ کو ان کا حسن اچھا معلوم ہو، مگر جو آپ کی مملوکہ ہو۔

علامہ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کئی علماء مثلاً حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ، امام ضحاک رحمۃ اللہ علیہ، امام قتادہ رحمۃ اللہ علیہ، حضرت ابن زید رحمۃ اللہ علیہ، امام ابن جریر وغیرہ فرماتے ہیں کہ جب ازواج مطہرات کو یہ اختیار دیا گیا تھا کہ وہ چاہیں تو دنیا کے مال و دولت کو اختیار کرلیں، یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور دار آخرت کو اختیار کریں، چونکہ ازواج مطہرات نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور دار آخرت کو اختیار کیا تھا، اس لئے اس بہترین عمل کے انعام کے طور پر یہ آیت نازل ہوئی، جب ازواج مطہرات نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کرلیا تو اللہ نے ان کو یہ بدلہ دیا کہ اللہ تعالیٰ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ان ازواج مطہرات کے ساتھ منحصر اور محدود کردیا کہ اب ان کے علاوہ کسی اور سے نکاح کرنا حرام کردیا، اور نہ ہی ان کی جگہ دوسری عورت کو لاسکتے ہیں، اگرچہ اس دوسری عورت کا حسن آپ کو اچھا معلوم ہو، البتہ باندیوں اور جنگی قیدیوں کی

---

(۱) سورہ الاحزاب، آیت ۵۲

اجازت دیدی کہ ان کے رکھنے میں کوئی حرج نہیں۔ پھر بعد میں اللہ تعالیٰ نے حضور اقدس ﷺ سے یہ پابندی بھی ختم فرمادی، اور اس آیت کا حکم منسوخ فرمادیا، اور آپ کو نکاح کرنے کی اجازت عطا فرمادی، لیکن خود حضور ﷺ نے اس کے بعد نکاح نہیں فرمایا، تاکہ حضور اقدس ﷺ کا احسان ازواج مطہرات پر برقرار رہے(۱)

علامہ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ کا قول اس بات پر صراحتاً دلالت کر رہا ہے کہ یہ آیت ''تخییر'' والی آیت کے بعد نازل ہوئی، اور تخییر والی آیت کے بارے میں یہ طے ہے کہ وہ ۹ھ میں نازل ہوئی، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں اس کی تحقیق فرمائی ہے(۲)

لہٰذا مندرجہ بالا آیت یقیناً ۹ھ میں، یا اس کے بعد نازل ہوئی ہے اور اس آیت میں قیدی بنانے اور غلام بنانے کی اجازت موجود ہے۔

دوسرے طریقے سے یوں کہا جاتا ہے کہ علامہ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ کا مندرجہ بالا قول صراحتاً اس پر دلالت کر رہا ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد حضور اقدس ﷺ نے کسی خاتون سے نکاح نہیں فرمایا، اور سب سے آخری خاتون جن سے حضور اقدس ﷺ نے نکاح فرمایا، وہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا تھیں، جن سے ۷ھ میں عمرۃ القضا کے موقع پر نکاح فرمایا(۳) لہٰذا یقیناً یہ آیت ۷ھ کے بعد

---

(۱) تفسیر ابن کثیر، ج۳، ص۵۰۱

(۲) طبقات ابن سعد، ج۸، ص۱۳۲

(۳) تفسیر سورۃ الاحزاب، ج۸، ص۳۰۱، وکتاب النکاح، باب موعظۃ الرجل ابنتہ، ج۹، ص۲۵۰

نازل ہوئی ہے، بہرحال "مَنّ" اور "فداء" والی آیت کے بعد کئی آیات ایسی نازل ہوئی ہیں جن میں قیدی بنانے اور غلام بنانے کی اباحت موجود ہے۔

۴۔ "مَنّ" اور "فداء" والی آیت کے نزول کے بعد بھی حضور اقدس ﷺ سے متعدد مواقع پر قیدیوں کو غلام بنانا ثابت ہے، چنانچہ بنو قریظہ کی عورتوں اور ان کی اولاد کو قیدی بنایا، جبکہ یہ غزوہ احزاب کے کچھ عرصہ کے بعد پیش آیا، اسی طرح خیبر کی عورتوں کو قیدی بنایا، انہی قیدیوں میں ام المؤمنین حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا بھی تھیں، اور بنی المصطلق کی عورتوں کی قیدی بنایا، اور ان قیدیوں میں ام المؤمنین حضرت جویریہ رضی اللہ عنہا بھی تھیں، اسی طرح قبیلہ اوطاس کی عورتوں کو قیدی بنایا، جن کا ذکر ماقبل میں گزرا، اور قبیلہ ہوازن کی عورتوں کو قیدی بنایا، اور ان کو غانمین کے درمیان تقسیم فرمایا۔

اور سب سے آخری کلمہ جو حضور اقدس ﷺ کی زبان سے ادا ہوا، وہ یہ تھا کہ:

الصلاۃ وَمَا ملکت ایمانکم

یعنی نماز کا اہتمام کرنا اور غلاموں کا خیال رکھنا۔

جیسا کہ ابن ماجہ اور ابوداؤد کے حوالے سے ماقبل میں گزرا اس قول میں غلامی کا جواز بھی موجود ہے اور ملک یمین کا اعتراف بھی موجود ہے اور اس آخری قول سے زیادہ محکم حکم کوئی اور نہیں ہوسکتا، اس کے اندر منسوخ ہونے کا کوئی احتمال موجود نہیں، اس لئے کہ یہ حضور اقدس ﷺ کا آخری کلام ہے۔

پھر صحابہ کرام کے دور میں اور بعد کے دور میں بھی امت کے اندر غلامی کے حکم پر مسلسل عمل ہوتا رہا، کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا۔ تو کیا سب حضرات،

نعوذ باللہ، "منّ" اور "فداء" والی آیت سے ناواقف تھے؟ یا ان میں سے کوئی ایک بھی قرآن کریم کو نہیں سمجھا تھا؟ یا یہ سب حضرات اللہ تعالیٰ کے احکام سے بے پرواہ تھے؟ کیا کوئی حضرات صحابہ کرام اور تابعین اور فقہاء و محدثین کے بارے میں ان باتوں کا تصور بھی کر سکتا ہے جنہوں نے دین حنیف کے پھیلانے میں اپنی جان اور مال کو لگا دیا، اور کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے بھی نہیں ڈرے۔

لہٰذا واضح اور صریح حق یہ ہے کہ "غلامی" اسلام میں اپنے احکام اور حدود کے ساتھ۔ جن کا بیان اوپر ہو چکا۔ جائز اور مباح ہے، اس کی کوئی چیز منسوخ نہیں ہوئی، اس کا وہی حکم ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا، اور اس کے منسوخ ہونے کا قول مردود ہے، اور اجماع امت کے خلاف ہے اور ادلہ شرعیہ کی موجودگی میں وہ قول حجت نہیں ہے۔

تنبیہ

یہاں ایک اہم بات کی طرف تنبیہ کرنا ضروری ہے، وہ یہ کہ دنیا کی اکثر اقوام نے آپس میں یہ معاہدہ کر لیا ہے، اور یہ بات طے کر لی ہے کہ آئندہ کسی جنگی قیدی کو "غلام" نہیں بنایا جائے گا، اکثر اسلامی ممالک بھی اس معاہدہ میں شریک ہیں۔ خاص طور پر "اقوام متحدہ" کے ممبر ممالک اس معاہدے میں شریک ہیں، لہٰذا جب تک یہ معاہدہ باقی ہے، اس وقت تک اسلامی ممالک کے لئے بھی کسی قیدی کو غلام بنانا جائز نہیں۔ البتہ سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح کا معاہدہ کرنا جائز بھی ہے؟ متقدمین کے کلام میں تو مجھے اس کا حکم صراحتاً نہیں ملا۔ البتہ ظاہر یہ ہے کہ ایسا معاہدہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ "غلام" بنانا کوئی واجب اور ضروری

تو نہیں، اور قیدی کے بارے میں چار مباح صورتوں میں سے ایک صورت ہے، اور اس بارے میں امام اور حاکم کو اختیار ہے، اور آزاد کرنے کی فضیلت اور دوسرے احکام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شریعت اسلامیہ کی نظر میں آزادی زیادہ پسندیدہ ہے، لہٰذا جب تک دوسری اقوام اس معاہدے کی پابندی کریں، اور اس معاہدے کو نہ توڑیں، اس وقت تک اس قسم کا معاہدہ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب، والیہ المرجع و المآب

مأخوذ

از

تکملۃ فتح الملہم جلد اول ص ۲٦۳

✿✿✿

✿

اے ایمان والو تم اپنے آپ کی خبر لو، اگر تم سیدھے راستے پر آگئے
(تم نے ہدایت حاصل کرلی۔ صحیح راستہ اختیار کرلیا) تو جو لوگ گمراہ ہیں۔
ان کی گمراہی تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچائے گی۔ تم سب کو اللہ کی طرف لوٹنا ہے
وہاں پر اللہ تعالیٰ تمہیں بتائیں گے کہ تم دنیا کے اندر کیا کرتے رہے ہو۔

حدود ترمیمی بل کیا ہے؟

تحفظ حقوق نسواں بل کی حقیقت

(۷)

اردو مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترتیب

محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

(۷) حدود و ترمیمی بل کیا ہے؟

قومی اسمبلی میں "تحفظ حقوق نسواں بل" کے نام سے حال ہی میں ایک بل منظور کرایا گیا ہے، اس بل کے قانونی مضمرات سے وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جو قانونی باریکیوں کی فہم رکھتے ہوں، عام لوگوں کو یہ بتایا جا رہا ہے کہ اس بل کے نتیجے میں ستم رسیدہ خواتین کو سکھ اور چین نصیب ہوگا۔ حضرت والا نے اس مقالہ میں اس بل کی حقیقت کو بیان فرمایا ہے، یہ مقالہ ماہنامہ "البلاغ" میں شائع ہو چکا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حدود ترمیمی بل کیا ہے؟

(تحفظ حقوق نسواں بل)

الحمد للّٰہ رب العلمین، و الصلاة و السلام علی خیر خلقه سیدنا و مولانا محمد النبی الأمین، و علی آله و اصحابه الطیبین الطاهرین، و علی کل من تبعهم باحسان الی یوم الدین. امّا بعد!

حال ہی میں ''تحفظ حقوق نسواں بل'' کے نام سے قومی اسمبلی میں جو بل منظور کرایا گیا ہے، اس کے قانونی مضمرات سے تو وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جو قانونی باریکیوں کی فہم رکھتے ہوں، لیکن عوام کے سامنے اس کی جو تصویر پیش کی جارہی ہے، وہ یہ ہے کہ حدود آرڈیننس نے خواتین پر جو بے پناہ ظلم توڑ رکھے تھے، اس بل نے اُن کا مداوا کیا ہے، اور اس سے نہ جانے کتنی ستم رسیدہ خواتین کو سکھ چین نصیب ہوگا۔ یہ دعویٰ بھی کیا جارہا ہے کہ اس بل میں کوئی بات قرآن وسنت کے خلاف نہیں۔

آیئے ذرا سنجیدگی اور حقیقت پسندی کے ساتھ یہ دیکھیں کہ اس بل کی بنیادی

باتیں کیا ہیں؟ وہ کس حد تک ان دعوؤں کے ساتھ مطابقت رکھتی ہیں، پورے بل کا جائزہ لیا جائے تو اس بل کی جوہری (Substantive) باتیں صرف دو ہیں:

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ زنا بالجبر کی جو سزا قرآن وسنت نے مقرر فرمائی ہے، اور جسے اصطلاح میں "حد" کہتے ہیں، اُسے اس بل میں مکمل طور پر ختم کردیا گیا ہے، اس کی رُو سے زنا بالجبر کے کسی مجرم کو کسی بھی حالت میں وہ شرعی سزا نہیں دی جاسکتی، بلکہ اُسے ہر حالت میں تعزیری سزا دی جائے گی۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ حدود آرڈیننس میں جس جرم کو زنا موجب تعزیر کہا گیا تھا، اُسے اب "فحاشی" (Lewdness) کا نام دے کر اس کی سزا کم کر دی گئی ہے، اور اس کے ثبوت کو مشکل تر بنا دیا گیا ہے۔

اب ان دونوں جوہری باتوں پر ایک ایک کر کے غور کرتے ہیں:

زنا بالجبر کی شرعی سزا (حد) کو بالکلیہ ختم کردینا واضح طور پر قرآن وسنت کے احکام کی خلاف ورزی ہے، لیکن کہا یہ جارہا ہے کہ قرآن وسنت نے زنا کی جو حد مقرر کی ہے، وہ صرف اس صورت میں لاگو ہوتی ہے جب زنا کا ارتکاب دو مرد و عورت نے باہمی رضامندی سے کیا ہو، لیکن جہاں کسی مجرم نے کسی عورت سے اس کی رضامندی کے بغیر زنا کیا ہو، اس پر قرآن وسنت نے کوئی حد عائد نہیں کی۔

آیئے پہلے یہ دیکھیں کہ یہ دعویٰ کس حد تک صحیح ہے؟

(۱) قرآن کریم نے سورۂ نور کی دوسری آیت میں زنا کی حد مقرر فرمائی ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

جو عورت زنا کرے اور جو مرد زنا کرے، ان میں سے ہر ایک کو سو

کوڑے لگاؤ۔ (النور:۲)

اس آیت میں ''زنا'' کا لفظ مطلق ہے، جو ہر قسم کے زنا کو شامل ہے، اس میں رضامندی سے کیا ہوا زنا بھی داخل ہے، اور زبردستی کیا ہوا زنا بھی۔ بلکہ یہ عقل عام (Common Sense) کی بات ہے کہ زنا بالجبر کا جرم رضامندی سے کئے ہوئے زنا سے زیادہ سنگین جرم ہے، لہٰذا اگر رضامندی کی صورت میں یہ حد عائد ہو رہی ہے تو جبر کی صورت میں اس کا اطلاق اور زیادہ قوت کے ساتھ ہوگا۔

اگرچہ اس آیت میں ''زنا کرنے والی عورت'' کا بھی ذکر ہے، لیکن خود سورۂ نور ہی میں آگے چل کر اُن خواتین کو سزا سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے جن کے ساتھ زبردستی کی گئی ہو، چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللّٰهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ

اور جو ان خواتین پر زبردستی کرے تو اللہ تعالیٰ ان کی زبردستی کے بعد (ان خواتین کو) بہت بخشنے والا، بہت مہربان ہے۔

اس سے واضح ہو گیا کہ جس عورت کے ساتھ زبردستی ہوئی ہو، اسے سزا نہیں دی جا سکتی، البتہ جس نے اس کے ساتھ زبردستی کی ہے، اس کے بارے میں زنا کی وہ حد جو سورۂ نور کی آیت نمبر ۲ میں بیان کی گئی تھی، پوری طرح نافذ رہے گی۔

(۲) سو کوڑوں کی مذکورہ بالا سزا غیر شادی شدہ اشخاص کے لئے ہے، سنت متواترہ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر مجرم شادی شدہ ہو تو اسے سنگسار کیا جائے گا، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سنگساری کی یہ حد جس طرح رضامندی سے کئے ہوئے زنا پر جاری فرمائی، اسی طرح زنا بالجبر کے مرتکب پر بھی جاری فرمائی۔

''چنانچہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک عورت نماز پڑھنے کے ارادے سے نکلی، راستے میں ایک شخص نے اس سے زبردستی زنا کا ارتکاب کیا، اس عورت نے شور مچایا تو وہ بھاگ گیا، بعد میں اُس شخص نے اعتراف کرلیا کہ اُسی نے عورت کے ساتھ زنا بالجبر کیا تھا، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس شخص پر حد جاری فرمائی، اور عورت پر حد جاری نہیں کی''

امام ترمذیؒ نے یہ حدیث اپنی جامع میں دو سندوں سے روایت کی ہے، اور دوسری سند کو قابل اعتبار قرار دیا ہے۔ (جامع ترمذی، کتاب الحدود باب ۲۲، حدیث ۱۴۵۳، ۱۴۵۴)

(۳) ''صحیح بخاری میں روایت ہے کہ ایک غلام نے ایک باندی کے ساتھ زنا بالجبر کا ارتکاب کیا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ نے مرد پر حد جاری فرمائی، اور عورت کو سزا نہیں دی، کیونکہ اس کے ساتھ زبردستی ہوئی تھی''
(صحیح البخاری کتاب الاکراہ باب نمبر ۶)

لہٰذا قرآن کریم، سنت نبویہ علی صاحبہا السلام اور خلفاء راشدین کے فیصلوں سے یہ بات کسی شبہ کے بغیر ثابت ہے کہ زنا کی حد جس طرح رضامندی کی صورت میں لازم ہے، اسی طرح زنا بالجبر کی صورت میں بھی لازم ہے، اور یہ کہنے کا کوئی جواز نہیں کہ قرآن وسنت نے زنا کی جو حد (شرعی سزا) مقرر کی ہے، وہ صرف رضامندی کی صورت میں لاگو ہوتی ہے، جبر کی صورت میں اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔

سوال یہ ہے کہ پھر کس وجہ سے زنا بالجبر کی شرعی سزا کو ختم کرنے پر اتنا اصرار

کیا گیا ہے؟ اس کی وجہ دراصل ایک انتہائی غیر منصفانہ پروپیگنڈا ہے، پر حدود آرڈیننس کے نفاذ کے وقت سے بعض حلقے کرتے چلے آرہے ہیں، پروپیگنڈا یہ ہے کہ حدود آرڈیننس کے تحت اگر کوئی مظلوم عورت کسی مرد کے خلاف زنا بالجبر کا مقدمہ درج کرائے تو اس سے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ زنا بالجبر پر چار گواہ پیش کرے، اور جب وہ چار گواہ پیش نہیں کرسکتی تو الٹا اُسی کو گرفتار کر کے جیل میں بند کر دیا جاتا ہے، یہ وہ بات ہے جو عرصہ دراز سے بے تکان دہرائی جارہی ہے، اور اس شدت کے ساتھ دہرائی جارہی ہے کہ اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگ اسے سچ سمجھنے لگے ہیں، اور یہی وہ بات ہے جسے صدر مملکت نے بھی اپنی نشری تقریر میں اس بل کی واحد وجہ جواز کے طور پر پیش کی ہے۔

جب کوئی بات پروپیگنڈے کے زور پر گلی گلی اتنی مشہوری کردی جائے کہ وہ بچہ بچہ کی زبان پر ہو تو اس کے خلاف کوئی بات کہنے والا عام نظروں میں دیوانہ معلوم ہوتا ہے، لیکن جو حضرات انصاف کے ساتھ مسائل کا جائزہ لینا چاہتے ہیں، میں انہیں دلسوزی کے ساتھ دعوت دیتا ہوں کہ وہ براہ کرم پروپیگنڈے سے ہٹ کر میری آئندہ معروضات پر ٹھنڈے دل سے غور فرمائیں۔

واقعہ یہ ہے کہ میں خود پہلے وفاقی شریعت عدالت کے جج کی حیثیت سے اور پھر سترہ سال تک سپریم کورٹ کی شریعت اپیلیٹ بنچ کے رکن کی حیثیت سے حدود آرڈیننس کے تحت درج ہونے والے مقدمات کی براہ راست سماعت کرتا رہا ہوں۔ اتنے طویل عرصے میں میرے علم میں کوئی ایک مقدمہ بھی ایسا نہیں آیا جس میں زنا بالجبر کی کسی مظلومہ کو اس بنا پر سزا دی گئی ہو کہ وہ چار گواہ پیش نہیں کرسکی، اور

حدود آرڈیننس کے تحت ایسا ہونا ممکن بھی نہیں تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود آرڈیننس کے تحت چار گواہوں یا ملزم کے اقرار کی شرط صرف زنا بالجبر موجب حد کے لئے تھی، لیکن اسی کے ساتھ دفعہ ۱۰ (۳) زنا بالجبر موجب تعزیر کے لئے رکھی گئی تھی جس میں چار گواہوں کی شرط نہیں تھی، بلکہ اس میں جرم کا ثبوت کسی ایک گواہ طبی معائنے اور کیمیاوی تجزیہ کار کی رپورٹ سے بھی ہو جاتا تھا، چنانچہ زنا بالجبر کے بیشتر مجرم اسی دفعہ کے تحت ہمیشہ سزایاب ہوتے رہے ہیں۔

سوچنے کی بات یہ ہے کہ جو مظلومہ چار گواہ نہیں لاسکی، اگر اُسے کبھی سزا دی گئی ہو تو حدود آرڈیننس کی کون سی دفعہ کے تحت دی گئی ہوگی؟ اگر یہ کہا جائے کہ اُسے قذف (یعنی زنا کی جھوٹی تہمت لگانے) پر سزا دی گئی تو قذف آرڈیننس کی دفعہ ۳ راستثناء نمبر ۲ رمیں صاف صاف یہ لکھا ہوا موجود ہے کہ جو شخص قانونی اتھارٹیز کے پاس زنا کی شکایت لے کر جائے اسے صرف اس بناء پر قذف میں سزا نہیں دی جاسکتی کہ وہ چار گواہ پیش نہیں کرسکا رکرسکی۔ کوئی عدالت ہوش وحواس میں رہتے ہوئے ایسی عورت کو سزا دے ہی نہیں سکتی، دوسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ اُسی عورت کو رضامندی سے زنا کرنے کی سزا دی جائے، لیکن اگر کسی عدالت نے ایسا کیا ہو تو اس کی یہ وجہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ خاتون چار گواہ نہیں لاسکی، بلکہ واحد ممکن وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ عدالت شہادتوں کا جائزہ لینے کے بعد اس نتیجے میں پرپہنچی کہ عورت کا جبر کا دعویٰ جھوٹا ہے، اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی عورت کسی مرد پر یہ الزام عائد کرے کہ اس نے زبردستی اس کے ساتھ زنا کیا ہے، اور بعد میں شہادتوں سے ثابت ہو کہ اس کا جبر کا دعویٰ جھوٹا ہے، اور وہ رضامندی کے ساتھ اس عمل میں

شریک ہوئی تو اسے سزایاب کرنا انصاف کے کسی تقاضے کے خلاف نہیں ہے۔ لیکن چونکہ عورت کو یقینی طور پر جھوٹا قرار دینے کے لئے کافی ثبوت عموماً موجود نہیں ہوتا، اسی لئے ایسی مثالیں بھی اکا دکا ہیں، ورنہ ۹۹ رفیصد مقدمات میں یہ ہوتا ہے کہ اگر چہ عدالت کو اس بات پر اطمینان نہیں ہوتا کہ مرد کی طرف سے جبر ہوا ہے، لیکن چونکہ عورت کی رضامندی کا کافی ثبوت بھی موجود نہیں ہوتا، اس لئے ایسی صورت میں بھی عورت کو شک کا فائدہ دے کر اسے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

حدود آرڈیننس کے تحت پچھلے ۲۷ رسال میں جو مقدمات ہوئے ہیں، ان کا جائزہ لے کر اس بات کی تصدیق آسانی سے کی جاسکتی ہے، میرے علاوہ جن جج صاحبان نے یہ مقدمات سنے ہیں اُس سب کا تاثر بھی میں نے ہمیشہ یہی پایا کہ اس قسم کے مقدمات میں جہاں عورت کا کردار مشکوک ہو، تب بھی عورتوں کو سزا نہیں ہوتی، صرف مرد کو سزا ہوتی ہے۔

چونکہ حدود آرڈیننس کے نفاذ کے وقت ہی سے یہ شور بکثرت مچتا رہا ہے کہ اس کے ذریعے بے گناہ عورتوں کو سزا ہو رہی ہے، اس لئے ایک امریکی اسکالر چارلس کینیڈی یہ شور سن کر ان مقدمات کا سروے کرنے کے لئے پاکستان آیا، اس نے حدود آرڈیننس کے مقدمات کا جائزہ لے کر اعداد و شمار جمع کئے، اور اپنی تحقیق کے نتائج ایک رپورٹ میں پیش کئے جو شائع ہو چکی ہے، اس رپورٹ کے نتائج بھی مذکورہ بالا حقائق کے عین مطابق ہیں، وہ اپنی رپورٹ میں لکھتا ہے:

"Women fearing conviction under section 10(2) frequently bring charges of rape under 10(3) against their alleged partners. The

FSC finding no circumstantial evidence to support the latter charge, convict the male accused under section 10(2)......the women is exonerated of any wrong doing due to reasonable doubt' rule." (Charles Cannedy: the status of women in Pakistan in Islamization of laws P.74)

''جن عورتوں کو دفعہ ۱۰(۲) کے تحت (زنا بالرضا کے جرم میں) سزایاب ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے، وہ اپنے مبینہ شریک جرم کے خلاف دفعہ ۱۰(۳) کے تحت (زنا بالجبر) کا الزام لے کر آجاتی ہیں۔ فیڈرل شریعت کورٹ کو چونکہ کوئی ایسی قرائنی شہادت نہیں ملتی جو زنا بالجبر کے الزام کو ثابت کر سکے، اس لئے وہ مرد ملزم کو دفعہ ۱۰(۲) کے تحت (زنا بالرضا) کی سزا دیدیتا ہے.....اور عورت ''شک کے فائدے'' والے قاعدے کی بناء پر اپنی ہر غلط کاری کی سزا سے چھوٹ جاتی ہے''

یہ ایک غیر جانبدار غیر مسلم اسکالر کا مشاہدہ ہے جسے حدود آرڈیننس سے کوئی ہمدردی نہیں ہے، اور ان عورتوں سے متعلق ہے جنہوں نے بظاہر حالات رضامندی سے غلط کاری کا ارتکاب کیا، اور گھر والوں کے دباؤ میں آکر اپنے آشنا کے خلاف زنا بالجبر کا مقدمہ درج کرایا، اُن سے چار گواہوں کا نہیں، قرائنی شہادت (Circumstantial evidance) کا مطالبہ کیا گیا، اور وہ قرائنی شہادت بھی ایسی پیش نہ کر سکیں جس سے جبر کا عنصر ثابت ہو سکے۔ اسکے باوجود سزا صرف مرد کو ہوئی، اور شک کے فائدے کی وجہ سے اس صورت میں بھی ان خاتون کو کوئی سزا نہیں ہوئی۔

لہٰذا واقعہ یہ ہے کہ حدود آرڈیننس میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس کی رُو سے زنا بالجبر کا شکار ہونے والی عورت کو چار گواہ پیش نہ کرنے کی بناء پر الٹا سزایاب کیا جاسکے۔

البتہ یہ ممکن ہے اور شاید چند واقعات میں ایسا ہوا بھی ہو کہ مقدمے کے عدالت تک پہنچنے سے پہلے تفتیش کے مرحلے میں پولیس نے قانون کے خلاف کسی عورت کے ساتھ یہ زیادتی کی ہو کہ وہ زنا بالجبر کی شکایت لے کر آئی، لیکن انہوں نے اسے زنا بالرضا میں گرفتار کرلیا۔ لیکن اس زیادتی کا حدود آرڈیننس کی کسی خامی سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس قسم کی زیادتیاں ہمارے ملک کی پولیس ہر قانون کی تنفیذ میں کرتی رہتی ہے، اس کی وجہ سے قانون کو نہیں بدلا جاتا، ہیروئن رکھنا قانوناً جرم ہے، مگر پولیس کتنے بے گناہوں کے سر ہیروئن ڈال کر ان کو تنگ کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ہیروئن کی ممانعت کا قانون ہی ختم کردیا جائے۔

زنا بالجبر کی مظلوم عورتوں کے ساتھ اگر پولیس نے بعض صورتوں میں ایسی زیادتی کی بھی ہے تو فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلوں کے ذریعہ اس کا راستہ بند کیا ہے، اور اگر بالفرض اب بھی ایسا کوئی خطرہ موجود ہو تو ایسا قانون بنایا جاسکتا ہے جس کی رُو سے یہ طے کردیا جائے کہ زنا بالجبر کی مستغیثہ کو مقدمہ کا آخری فیصلہ ہونے تک حدود آرڈیننس کی کسی بھی دفعہ کے تحت گرفتار نہیں کیا جاسکتا، اور جو شخص ایسی مظلومہ کو گرفتار کرے، اسے قرار واقعی سزا دینے کا قانون بھی بنایا جاسکتا ہے، لیکن اس کی بناء پر "زنا بالجبر" کی حد شرعی کو ختم کردینے کو کوئی جواز نہیں ہے۔

لہٰذا زیر نظر بل میں زنا بالجبر کی حد شرعی کو جس طرح بالکلیہ ختم کردیا گیا ہے،

وہ قرآن وسنت کے وضح طور پر خلاف ہے، اور اس کا خواتین کے ساتھ ہونے والی زیادتی سے بھی کوئی تعلق نہیں ہے۔

فحاشی

زیرِ نظر بل کی دوسری اہم بات ان دفعات سے متعلق ہے جو فحاشی کے عنوان سے بل میں شامل کی گئی ہیں، حدود آرڈیننس میں احکام یہ تھے کہ اگر زنا پر شرعی اصول کے مطابق چار گواہ موجود ہوں تو آرڈیننس کی دفعہ ۵ کے تحت مجرم پر زنا کی حد (شرعی) جاری ہوگی، اور اگر چار گواہ نہ ہوں، مگر فی الجملہ جرم ثابت ہو تو اسے تعزیری سزا دی جائے گی۔ اب اس بل میں حدود آرڈیننس کی دفعہ ۵ کے تحت زنا بالرضا کی حد شرعی تو باقی رکھی گئی ہے، جس کے لئے چار گواہ شرط ہیں، لیکن بل کی دفعہ ۸ کے ذریعے اُسے نا قابل دست اندازی پولیس قرار دے کر یہ ضروری قرار دیدیا گیا ہے کہ کوئی شخص چار گواہوں کو ساتھ لے کر عدالت میں شکایت درج کرائے۔ پولیس میں اس کی ایف آئی آر (FIR) درج نہیں کی جاسکتی، اور اس طرح قابل حد ثابت کرنے کے طریق کار کو مزید دشوار بنادیا گیا ہے، اسی طرح چار گواہوں کی غیر موجودگی میں زنا کی جو تعزیری سزا حدود آرڈیننس میں تھی، اس میں مندرجہ ذیل تبدیلیاں کی گئی ہیں :

(۱) حدود آرڈیننس میں اس جرم کو ''زنا موجب تعزیر'' کہا گیا تھا، اب زیرِ نظر بل میں اس کا نام بدل کر ''فحاشی'' (Lewdness) کردیا گیا ہے، یہ تبدیلی بالکل درست اور قابل خیر مقدم ہے۔ کیونکہ قرآن وسنت کی رُو سے چار گواہوں کی

غیر موجودگی میں کسی کے جرم کو زنا قرار دینا مشکل تھا، البتہ اُسے ''زنا'' سے کم تر کوئی نام دینا چاہیے تھا، حدود آرڈیننس میں یہ کمزوری پائی جاتی تھی جسے دور کرنے کی سفارش علماء کمیٹی نے بھی کی تھی۔

(۲) حدود آرڈیننس میں اس جرم کی سزا دس سال تک ہو سکتی تھی، بل میں اسے گھٹا کر پانچ سال تک کر دیا گیا ہے، بہر حال! چونکہ یہ تعزیر ہے، اس لئے اس تبدیلی کو بھی قرآن وسنت کے خلاف نہیں کہا جاسکتا۔

(۳) حدود آرڈیننس کے تحت ''زنا'' ایک قابل دست اندازی پولیس (Cognizable) جرم تھا، زیر نظر بل میں اُسے نا قابل دست اندازی پولیس جرم قرار دیا گیا ہے، چنانچہ اس جرم کی ایف آئی آر تھانے میں درج نہیں کرائی جاسکتی، بلکہ اس کی شکایت (Complaint) عدالت میں کرنی ہوگی، اور شکایت کے وقت دو عینی گواہ ساتھ لے جانے ہوں گے، جن کا بیان حلفی عدالت فوراً قلمبند کرے گی، اس کے بعد اگر عدالت کو یہ اندازہ ہو کہ مزید کارروائی کے لئے کافی وجہ موجود ہے تو وہ ملزم کو سمن جاری کرے گی، اور آئندہ کارروائی میں ملزم کی حاضری یقینی بنانے کے لئے ذاتی مچلکہ کے سوا کوئی ضمانت طلب نہیں کرے گی، اور اگر اندازہ ہو کہ کارروائی کی کوئی بنیاد موجود نہیں ہے تو مقدمہ اسی وقت خارج کر دے گی۔

اس طرح فحاشی کے جرم کو ثابت کرنا اتنا دشوار بنا دیا گیا ہے کہ اس کے تحت کسی کو سزا ہونا عملاً بہت مشکل ہے۔

اول تو اسلامی احکام کے تحت زنا اور فحاشی کا جرم معاشرے اور اسٹیٹ کے خلاف جرم ہے، محض کسی فرد کے خلاف نہیں، اس لئے اسے قابل دست اندازی

پولیس ہونا چاہیے، بلاشبہ اس جرم کو قابل دست اندازی پولیس دیتے وقت یہ پہلو ضرور مدنظر رہنا چاہیے کہ ہمارے معاشرے میں پولیس کا جو کردار رہا ہے، اس میں وہ بے گناہ جوڑوں کو جا و بیجا ہراساں نہ کرے۔ اس بارے میں فیڈرل شریعت کورٹ کے متعدد فیصلے موجود ہیں، جن کے بعد یہ خطرہ بڑی حد تک کم ہو گیا تھا، اور ستائیس سال تک یہ جرم قابل دست اندازی پولیس رہا ہے، اور اس دوران اس جرم کی بنا پر لوگوں کو ہراساں کرنے کے واقعات بہت ہی کم ہوئے ہیں، لیکن اس خطرے کا مزید سد باب کرنے کے لئے یہ کہا جا سکتا تھا کہ جرم کی تفتیش ایس پی کے درجے کا کوئی پولیس افسر کرے، اور عدالت کے حکم کے بغیر کسی کو گرفتار نہ کیا جائے، ان اقدامات سے یہ رہا سہا خطرہ ختم ہو سکتا تھا۔

دوسرے شکایت کرنے والے پر یہ ذمہ داری عائد کرنا کہ وہ فوراً حد کی صورت میں چار اور فحاشی کی صورت میں دو عینی گواہ لے کر آئے، ہمارے فوجداری قانون کے نظام میں بالکل نرالی مثال ہے، ہمارے پورے نظام شہادت میں حدود کے سوا کسی بھی مقدمے یا جرم کے ثبوت کے لئے گواہوں کی تعداد مقرر نہیں ہے، بلکہ کسی چشم دید گواہ کے بغیر صرف قرائنی شہادت (Circumstantial evidance) پر بھی فیصلے ہو جاتے ہیں، چنانچہ زیر نظر جرم میں طبی معائنے اور کیمیاوی تجزیے کی رپورٹیں شہادت کا بہت اہم حصہ ہوتی ہیں، شرعاً تعزیر کسی ایک قابل اعتماد گواہ پر بھی جاری کی جا سکتی ہے، اور قرائنی شہادت پر بھی، لہٰذا تعزیر کے معاملے میں عین شکایت درج کراتے وقت دو گواہوں کی شرط لگانا فحاشی کے مجرموں کو غیر ضروری تحفظ فراہم کرنے کے مترادف ہے۔

اسی طرح ایسے ملزم کے لئے یہ لازم کردینا کہ اس سے ذاتی مچلکے کے سوا کوئی ضمانت طلب نہیں کی جاسکے گی، عدالت کے ہاتھ باندھنے کے مترادف ہے، مقدمے کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اور اسی لئے مجموعہ ضابطہ فوجداری کی دفعہ ۴۹۶ کے تحت عدالت کو پہلے ہی یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ حالات مقدمہ کے تحت اگر چاہے تو صرف ذاتی مچلکے پر ملزم کو رہا کردے، اور اگر چاہے تو اس سے دوسروں کی ضمانت بھی طلب کرے، ہلکے سے ہلکے جرم میں بھی عدالت کو یہ اختیار حاصل ہے، لیکن "فحاشی" جیسے جرم پر عدالت سے یہ اختیار سلب کرلینا کسی طرح مناسب نہیں ہے، رہی یہ بات کہ اگر مقدمے کی کافی وجہ موجود نہ ہو تو عدالت مقدمہ خارج کر دے گی، سو عدالت کو مجموعہ ضابطہ فوجداری کی دفعہ ۲۰۳ کے تحت پہلے ہی یہ اختیار حاصل ہے، اُسے اس بل کا دوبارہ حصہ بنانے کا مقصد غیر واضح ہے۔

(۴) حدود آرڈیننس کے تحت اگر کسی شخص کے خلاف زنا موجب حد کا الزام ہو، اور مقدمے میں حد کی شرائط پوری نہ ہوں، لیکن فی الجملہ جرم ثابت ہو جائے تو اسے دفعہ ۱۰ (۳) کے تحت تعزیری سزا دی جاسکتی تھی، لیکن زیر نظر بل کی رُو سے ضابطہ فوجداری میں دفعہ ۲۰۳ (سی) کا جو اضافہ کیا گیا ہے، اس کی شق نمبر ۶ میں یہ لکھ دیا گیا ہے کہ جو زنا موجب حد کے الزام سے بری ہو گیا ہو، اس کے خلاف فحاشی کو کوئی مقدمہ درج نہیں کرایا جاسکتا۔

اب یہ بات ظاہر ہے کہ زنا موجب حد کے لئے جو سخت ترین شرائط ہیں، وہ بعض اوقات محض فنی وجوہ سے پوری نہیں ہوتیں، ایسی صورت میں جبکہ مضبوط شہادتوں سے فحاشی کا جرم ثابت ہو تو اس پر نہ صرف یہ کہ زنا کا مقدمہ سننے والی

عدالت کوئی سزا جاری نہیں کرسکتی، بلکہ اس کے خلاف فحاشی کی کوئی نئی شکایت بھی درج نہیں کی جاسکتی، سوچنے کی بات ہے کہ ایسے شخص کے خلاف فحاشی کا مقدمہ دائر کرنے پر کلی پابندی عائد کردینا فحاشی کو تحفظ دینے کے سوا اور کیا ہے؟

اسی طرح مجوزہ بل کی دفعہ ۱۲(اے) میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کسی شخص پر زنا بالجبر (موجب تعزیر یعنی ریپ) کا الزام ہو تو اس کے مقدمے کو کسی بھی مرحلے پر فحاشی کی شکایت میں تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔

اس کا واضح نتیجہ یہ ہے کہ کسی شخص کے خلاف عورت نے زنا بالجبر کا الزام عائد کیا ہو، اور جبر کے ثبوت میں کوئی شک رہ جائے تو ملزم بری ہو جائے گا، اور اس کے خلاف فحاشی کی دفعہ کے تحت بھی کوئی کارروائی نہیں کی جاسکے گی۔

جس زمانے میں زنا بالرضا کوئی جرم نہیں تھا، اس زمانے میں زنا بالجبر کے ملزمان اپنے دفاع میں موقف اختیار کرتے تھے کہ زنا بے شک ہوا ہے، لیکن عورت کی رضامندی سے ہوا ہے، چنانچہ اگر عورت کی رضامندی کا عدالت کو شبہ ہو جاتا تو وہ ملزم کو بری کر دیتی تھی۔ حدود آرڈیننس میں زنا بالجبر کے ملزم کے لئے اپنے دفاع میں یہ کہنے کی گنجائش نہیں رہی تھی، کیونکہ عورت کی رضامندی کے باوجود زنا جرم تھا، اور جو عدالت زنا بالجبر کے مقدمے کی سماعت کر رہی ہے، وہی اس کو زنا موجب تعزیر کے تحت سزا دے سکتی تھی، لیکن اس نئی ترمیم کے بعد تقریباً وہی صورت لوٹ آئی ہے کہ اگر ملزم دھڑلے سے یہ کہے کہ میں نے عورت کی مرضی سے زنا کیا تھا، اور عورت کی مرضی کا کوئی شبہ پیدا کر دے تو کوئی اس کا بال بھی بیکا نہیں کرسکتا، وہ عدالت جو اس کا یہ اعتراف سن رہی ہے، وہ تو اس لئے اس کے خلاف

کارروائی نہیں کرسکتی کہ مذکورہ بالا دفعہ نے اس کا یہ اختیار سلب کرلیا ہے کہ وہ زنا بالجبر کے مقدمے کو کسی وقت فحاشی کی شکایت میں تبدیل کرے، اور اگر اس کے خلاف از سرِ نو فحاشی کا مقدمہ دائر کیا جائے تو اس امکان کے بارے میں دفعہ کے الفاظ مجمل ہیں، لیکن اگر کوئی اور وجہ بھی موجود نہ ہو تو دائر نہ کرسکنے کی یہ وجہ بھی کافی ہے کہ اس کے لئے یہ ضروری قرار دیا گیا ہے کہ کوئی شخص دو عینی گواہوں کے ساتھ جاکر عدالت میں استغاثہ (Complaitn) دائر کرے، اور یہاں دو عینی گواہ موجود نہیں ہیں، نتیجہ یہ ہے ایسا شخص جرم سے بالکلیہ بری ہو جائے گا، اور اس کے خلاف کسی بھی عدالت میں کوئی کارروائی نہیں ہو سکے گی۔

سوال یہ ہے کہ جس فحاشی کو جرم قرار دیا گیا ہے وہ واقعۃً کوئی جرم ہے یا نہیں؟ اگر جرم ہے تو اس کو تحفظ دینے اور مجرم کا اس سزا سے بچاؤ کرنے کے لئے یہ دنیا سے نرالے قواعد کیوں وضع کئے جارہے ہیں؟

حدود آرڈیننس میں کچھ مزید ترمیمات

زیرِ نظر بل کے ذریعہ حدود آرڈیننس میں کچھ ترمیمات بھی کی گئی ہیں، مثلاً:

(۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق جب کسی شخص کے خلاف عدالتی کارروائی کے نتیجے میں حد کا فیصلہ ہو جائے تو اس کی سزا کو معاف یا کم کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ہے۔ چنانچہ حدود آرڈیننس کی دفعہ ۲۰ شق ۵ میں کہا گیا تھا کہ ضابطہ فوجداری کے باب ۱۹ میں صوبائی حکومت کو سزا معطل کرنے، اس میں تخفیف کرنے یا تبدیل کرنے کا جو اختیار دیا گیا ہے، وہ حد کی سزا پر اطلاق پذیر نہیں

ہوگا۔ زیر نظر بل کے ذریعہ حدود آرڈیننس میں ایک اور اہم اور سنگین تبدیلی یہ کی گئی ہے کہ حدود آرڈیننس کی اس دفعہ ۲۰ شق ۵ کو ختم کر دیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی عدالت کسی کو سزا دیدے تو حکومت کو ہر وقت یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس سزا میں تبدیلی یا تخفیف کر سکے۔

یہ ترمیم قرآن وسنت کے واضح ارشادات کے خلاف ہے، قرآن کریم کا ارشاد ہے :

مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ أَمْرًا أَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ

جب اللہ اور اس کا رسول کوئی فیصلہ کر دیں تو کسی مؤمن مرد و عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ پھر بھی اس معاملہ میں ان کا کوئی اختیار باقی رہے۔

(الاحزاب:۳٦)

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ واقعہ مشہور و معروف ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسی عورت کے حق میں سفارش کرنے پر، جس پر حد کا فیصلہ ہو چکا تھا، اپنے محبوب صحابی حضرت اُسامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو تنبیہ فرمائی، اور فرمایا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بیٹی بھی چوری کرے گی تو میں اس کا ہاتھ ضرور کاٹوں گا۔ (صحیح بخاری، کتاب الحدود، باب:۱۲، حدیث:٦۷۸۸)

اس بناء پر پوری امت کا اجماع ہے کہ حد کو معاف کرنے اور اس میں تخفیف کا کسی بھی حکومت کو اختیار نہیں ہے۔

لہٰذا بل کا یہ حصہ بھی صراحتاً قرآن وسنت کے خلاف ہے۔

(۲) حدود آرڈیننس کی دفعہ ۳ میں کہا گیا تھا کہ اس آرڈیننس کے احکام دوسرے قوانین پر بالا رہیں گے، یعنی اگر کسی دوسرے قانون اور حدود آرڈیننس میں کہیں کوئی تضاد ہو تو حدود آرڈیننس کے احکام قابل پابند ہوں گے، زیر نظر بل میں اس دفعہ کو ختم کر دیا گیا ہے۔

یہ وہ دفعہ ہے جس سے نہ صرف بہت سی قانونی پیچیدگیاں دور کرنا مقصود تھا، بلکہ ماضی میں بہت سی ستم رسیدہ خواتین کی مظلومیت کا سدباب اسی دفعہ کے ذریعہ ہوا تھا۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ عائلی قوانین کے تحت اگر کوئی مرد اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو وہ طلاق اس وقت تک مؤثر نہیں ہوتی جب تک اس کا نوٹس یونین کونسل کے چیئرمین کو نہ بھیجا جائے، اگرچہ شرعی اعتبار سے طلاق کے بعد عدت گزار کر عورت جہاں چاہے نکاح کر سکتی ہے، لیکن عائلی قوانین کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک یونین کونسل کو طلاق کا نوٹس نہ جائے قانوناً وہ طلاق دینے والے شوہر کی بیوی ہے، اور اسے کہیں اور نکاح کی اجازت نہیں ہے، اب ایسے بہت سے واقعات ہوئے ہیں کہ شوہر نے طلاق کا نوٹس یونین کونسل میں نہیں بھیجا، اور عورت نے اپنے آپ کو مطلقہ سمجھ کر عدت کے بعد دوسری شادی کر لی، اب اس ظالم شوہر نے عورت کے خلاف زنا کا دعویٰ کر دیا، کیونکہ عائلی قوانین کی رو سے وہ ابھی تک اس کی بیوی تھی، جب اس قسم کے بعض مقدمات آئے تو سپریم کورٹ کی شریعت بنچ نے حدود آرڈیننس کی دوسرے امور کے علاوہ اس دفعہ ۳ کی بنیاد پر ان خواتین کو رہائی دلوائی، اور یہ کہا کہ آرڈیننس چونکہ شریعت کے مطابق بنایا گیا ہے، اور شریعت میں

اس عورت کا دوسرا نکاح جائز ہے، اس لئے اس کے نکاح کے بارے میں عائلی قانون کا اطلاق نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ قانون دوسرے تمام قوانین پر بالاتر ہے۔

اب اس دفعہ کو ختم کرنے کے بعد، اور بالخصوص آرڈیننس میں نکاح کی جو تعریف تھی، اسے بھی بل کے ذریعہ ختم کردینے کے بعد ایک مرتبہ پھر خواتین کے لئے دشواری پیدا ہونے کا امکان پیدا ہوگیا ہے۔

علماء کمیٹی میں ہم نے یہ مسئلہ اٹھایا تھا، اور بالآخر اس بات پر اتفاق ہوا تھا کہ اس کی جگہ مندرجہ ذیل دفعہ لکھی جائے گی :

"In the interpretation and application of this Ordinance the injunctions of as Islam as laid down in the Holy Qur'an and Sunnah Shall have effect, not withstanding any thing contained in any other law for the time being in force"

یعنی "اس آرڈیننس کی تشریح اور طلاق میں اسلام کے وہ احکام جو قرآن کریم اور سنت نے متعین فرمائے ہیں بہر صورت مؤثر ہوں گے چاہے رائج الوقت کسی قانون میں کچھ بھی درج ہو"۔

لیکن اب جو بل قومی اسمبلی سے منظور کرایا گیا ہے، اس میں سے یہ دفعہ بھی غائب ہے، اور اس کے نتیجے میں بہت سے مسائل پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔

(۳) قذف آرڈیننس کے دفعہ ۱۴ میں قرآن کریم کے بیان کئے ہوئے لعان کا طریقہ درج ہے، یعنی اگر کوئی مرد اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگائے اور چار گواہ پیش نہ کر سکے تو عورت کے مطالبے پر اُسے لعان کی کارروائی میں قسمیں کھانی ہوں

گی۔ اور میاں بیوی کی قسموں کے بعد ان کے درمیان نکاح فسخ کردیا جائے گا۔
قذف آرڈیننس میں کہا گیا ہے کہ اگر شوہر لعان کی کارروائی سے انکار کرے تو اسے اس وقت تک حراست میں رکھا جائے گا، جب تک وہ لعان پر آمادہ نہ ہو، زیر نظر بل میں یہ حصہ حذف کردیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر شوہر لعان پر آمادہ نہ ہو تو عورت بے بسی سے لٹکی رہے گی۔ نہ اپنی بے گناہی لعان کے ذریعہ ثابت کرسکے گی، اور نہ نکاح فسخ کراسکے گی۔

نیز قذف آرڈیننس میں کہا گیا ہے کہ اگر لعان کی کارروائی کے دوران عورت زنا کا اعتراف کرلے تو اس پر زنا کی سزا جاری ہوگی۔ زیر نظر بل میں یہ حصہ بھی حذف کردیا گیا ہے، حالانکہ اعتراف کرلینے کے بعد سزائے زنا کے جاری نہ ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں، جبکہ لعان کی کارروائی عورت کے مطالبے پر ہی شروع ہوتی ہے، اور اُسے اعتراف کرنے پر کوئی مجبور نہیں کرتا۔

لہٰذا بل کا یہ حصہ بھی قرآن وسنت کے احکام کے خلاف ہے۔

(۴) زنا آرڈیننس کی دفعہ ۲۰ میں یہ کہا گیا تھا کہ اگر عدالت کو شہادتوں سے یہ بات ثابت ہو کہ ملزم نے کسی ایسے عمل کا ارتکاب کیا ہے جو حدود آرڈیننس کے علاوہ کسی اور قانون کے تحت جرم ہے، تو اگر وہ جرم عدالت کے دائرہ اختیار میں ہو تو وہ ملزم کو اس جرم کی سزا دے سکتی ہے۔

یہ دفعہ عدالتی کارروائیوں میں پیچیدگی ختم کرنے کے لئے تھی، لیکن زیر نظر بل میں عدالت کے اس اختیار کو بھی ختم کردیا گیا ہے۔

زیر نظر بل میں صورتحال یہ ہے کہ زنا سے ملتے جلتے تمام تعزیری جرائم کو

حدود آرڈیننس سے نکال کر تعزیرات پاکستان میں منتقل کردیا گیا ہے، اور حدود آرڈیننس میں صرف زنا بالرضا موجب حد کا جرم باقی رہ گیا ہے۔ لہٰذا اس ترمیم کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر کسی مرد پر زنا موجب حد کا الزام ہو، لیکن شہادتوں کے نتیجہ میں یہ بات ثابت ہو جائے کہ مرد نے عورت پر زبردستی کی تھی، یا زنا ثابت نہ ہو، لیکن عورت کو اغواء کرنا ثابت ہو جائے تو عدالت ملزم کو نہ ریپ کی سزا دے سکے گی، نہ اغواء کرنے کی، اور عدالت یہ جانتے بوجھتے اسے چھوڑ دے گی کہ اس نے عورت کو اغواء کیا تھا، اور اس پر زبردستی کی تھی، اس کے بعد یا تو ملزم بالکل چھوٹ جائے گا، یا اُس کے لئے از سر نو اغواء کی نالش کرنی ہوگی، اور عدالتی کارروائی کا نیا چکر نئے سرے سے شروع ہوگا۔

قانون سازی بڑا نازک عمل ہے، اُس کے لئے بڑے ٹھنڈے دل ودماغ اور یکسوئی اور غیر جانب داری سے تمام پہلوؤں کو سامنے رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے، اور جب پروپیگنڈے کی فضا میں صرف نعروں سے متاثر اور مرعوب ہوکر قانون سازی کی جاتی ہے تو اس کا نتیجہ اس قسم کی صورتحال کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، پھر عدالتیں نئے قانون کی تعبیر وتشریح کے لئے عرصہ دراز تک قانونی موشگافیوں میں اُلجھی رہتی ہیں، مقدمات ایک عدالت سے دوسری عدالت میں منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ اور مظلوموں کی دادرسی میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔

خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ چند جزوی خامیوں کو چھوڑ کر جنکا مفصل ذکر پیچھے آ گیا ہے،

زیرنظر بل کی اہم خرابیاں یہ ہے :

(۱) زیرنظر بل میں ''زنا بالجبر'' کی حد کو جس طرح بالکلیہ ختم کر دیا گیا ہے، وہ قرآن وسنت کے احکام کے بالکل خلاف ہے۔ خواتین کے ساتھ پولیس کی زیادتی کا اگر کوئی خطرہ ہو تو اس کا سد باب اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ زنا بالجبر کی مستغیثہ کو مقدمے کی کارروائی عدالت میں پوری ہونے تک حدود آرڈیننس کی کسی بھی دفعہ کے تحت گرفتار کرنے کو قابل تعزیر جرم قرار دیدیا جائے۔

(۲) جب ایک مرتبہ زنا کی حد کا فیصلہ ہو جائے تو صوبائی حکومت کو سزا میں کسی قسم کی معافی یا تخفیف کا اختیار دینا قرآن وسنت کے بالکل خلاف ہے، لہٰذا زیرنظر بل میں زنا آرڈیننس کی دفعہ ۲۰ شق ۵ کو حذف کر کے حکومت کو سزا میں تخفیف وغیرہ کا جو اختیار دیا گیا ہے، وہ قرآن وسنت کے منافی ہے۔

(۳) ''زنا بالرضا موجب حد'' اور ''فحاشی'' کو ناقابل دست اندازی پولیس قرار دے کر ان جرائم کو جو مختلف تحفظات دیے گئے ہیں، وہ ان جرائم کو عملاً ناقابل سزا بنادینے کے مترادف ہیں۔

(۴) عدالتوں پر یہ پابندی عائد کرنا کہ شہادتوں کے مطابق مختلف جرائم سامنے آنے پر وہ دوسرے جرائم میں سزا نہیں دے سکتیں، مجرموں کی حوصلہ افزائی ہے، یا اس کے نتیجے میں مقدمات ایک عدالت سے دوسری عدالت میں منتقل ہوں گے، اور عدالتی پیچیدگیاں بھی پیدا ہوں گی۔

(۵) ''قذف'' آرڈیننس میں ترمیم کر کے مرد کو یہ چھوٹ دینا کہ وہ عورت کے مطالبے کے باوجود لعان کی کارروائی میں شرکت سے انکار کر کے عورت

کو معلق چھوڑ دے، قرآن کریم کے حکم کے منافی ہے۔

(۲) ''قذف آرڈیننس'' میں یہ ترمیم بھی قرآن وسنت کے منافی ہے کہ عورت کے رضا کارانہ اقرار جرم کے باوجود اسے سزا نہیں دی جا سکے گی۔

ارکان پارلیمنٹ اور ارباب اقتدار سے ہماری دردمندانہ اپیل ہے کہ وہ ان گذارشات پر ٹھنڈے دل سے غور کر کے بل کی اصلاح کریں، اور قوم کو اس مخمصے سے نجات دلائیں جس میں وہ مبتلا ہو گئی ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للّٰہ ربّ العلمین

اجتماعی اجتہاد

اور اس کی ضرورت

(۸)

عربی مقالہ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی

ترجمہ و تلخیص

جناب ابوسفیان سعید صاحب

میمن اسلامک پبلشرز

(۸) اجتماعی اجتہاد اور اس کی ضرورت

رابطہ عالم اسلامی نے ''فتویٰ'' کے موضوع پر ایک عالمی کانفرنس مکہ مکرمہ، سعودی عرب میں بتاریخ ۲۰ محرم تا ۳۰ محرم ۱۴۳۰ھ منعقد کرائی تھی، اس کانفرنس کے لئے حضرت والا مدظلہم نے ''الفتوی الجماعی'' کے عنوان سے ایک مقالہ تحریر فرمایا، اردو میں اس مقالہ کی تلخیص جناب ابوسفیان سعید صاحب کی ہے، یہ تلخیص پہلے سعودی عرب کے اردو اخبار ''روشنی'' میں شائع ہوئی، بعد میں یہ تلخیص ماہنامہ البلاغ میں شائع ہوئی۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اجتماعی اجتہاد اور اسکی ضرورت

گذشتہ سال ۲۰ محرم ۱۴۳۰ھ تا ۲۰ محرم ۱۴۳۰ھ (۱۷ جنوری ۲۰۰۹ء) کو رابطہ علام اسلامی نے فتوی کے موضوع پر ایک عالمی کانفرنس مکہ مکرمہ میں منعقد کی تھی، جس میں نائب رئیس الجامعہ دارالعلوم کراچی حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے "الفتوی الجماعی" کے عنوان سے فصیح عربی میں ایک وقیع مقالہ پیش فرمایا تھا، اردو میں جسکی تلخیص ابو سفیان سعید نے کی ہے، سعودی عرب کے اردو اخبار "روشنی" میں اسکی تلخیص شائع کی گئی، افادۂ عام کیلئے یہ تلخیص مقالات کا حصہ بنا کر شائع کی جارہی ہے...(بشکریہ البلاغ۔ میمن)

کسی چیز کو حاصل کرنے کے لئے جو کوششیں کی جاتی ہیں لغت میں انہیں اجتہاد کہتے ہیں، اسی طرح کسی شرعی حکم کو جاننے کے لئے جو کاوشیں کی جاتی ہیں اصول فقہ کی اصطلاح میں انہیں بھی اجتہاد سے تعبیر کیا جاتا ہے، علماء اصول فقہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ "فقیہ کسی مسئلہ کے شرعی حکم کے گمان تک پہنچنے کے لئے اپنی تمام تر صلاحیتیں صرف کردے" (کشف الاسرار ۴: ۱۱۳۴ والتلویح للتفتازانی ۲: ۱۷۶) امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ "شرعی احکام کی معرفت حاصل کرنے میں مجتہدین جو محنت اور جانفشانی کرتے ہیں اسے اجتہاد کہتے ہیں" (المستصفی للغزالی: ۱)

پہلی تعریف میں علم کے بجائے لفظ ظن (گمان) استعمال کیا گیا ہے، اس لئے کہ اجتہاد سے علم قطعی حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس سے علم ظنی کا فائدہ ہوتا ہے، اور اس پر عمل کرنا لازم اور ضروری ہے۔

درحقیقت اجتہاد، شرعی احکام کی معرفت حاصل کرنے کا نام ہے، محدثین کرام نے حضرت معاذؓ بن جبل کے اصحاب سے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذؓ بن جبل کو ملک یمن روانہ کرنے کا ارادہ فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا کہ "اگر تمہارے پاس کوئی مسئلہ آجائے تو تم کس طرح فیصلہ کرو گے؟" انہوں نے جواب دیا کہ میں کتاب اللہ کے ذریعہ فیصلہ کروں گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا "اگر اس کے متعلق کوئی حکم کتاب اللہ میں موجود نہ ہو تو کیا کرو گے؟" تو انہوں نے جواب دیا کہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل کروں گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا "اگر تمہیں یہاں بھی کوئی صریح حکم نہ ملے تو کیا کرو گے؟" تو حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا کہ میں اجتہاد کروں گا، اور اس میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کروں گا، یہ سن کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے سینے پر اپنا دست مبارک رکھا اور فرمایا "ساری تعریفیں اس رب کائنات کیلئے ہیں جس نے اپنے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے قاصد کو اس چیز کی توفیق عطا فرمائی جسے اسکا رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) پسند کرتا ہے" (ترمذی، نسائی، دارمی احمد، ابو داؤد)

اگرچہ بعض محدثین نے حضرت حارث بن عمرو اور دیگر راویوں یعنی اصحاب حضرت معاذؓ بن جبل کے مجہول ہونے کے باعث اس حدیث کی سند کو معلول کہا ہے

لیکن اسکے باوجود ہر زمانے اور شہر کے علماء نے اسے شرف قبولیت سے نوازا ہے۔

علامہ حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں :

اس حدیث میں اگرچہ اصحاب معاذؓ کے اسماء کا تذکرہ نہیں کیا گیا، لیکن اس سے حدیث کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ یہ حدیث شہرت کے اعلیٰ مقام پر فائز ہے، نیز حضرت حارث بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اصحاب معاذؓ کی ایک جماعت سے یہ حدیث روایت کی ہے نہ کہ ان میں سے کسی ایک شاگرد سے۔ کسی حدیث کو جماعت سے روایت کرنا شہرت کے اعتبار سے زیادہ بلیغ ہے، اس سے کہ ان میں سے کسی ایک سے روایت کی جائے اور اس کے نام کا بھی تذکرہ کر دیا جائے۔ حضرت معاذؓ بن جبل کے اصحاب علم وفضل، صدق وصفا، تقویٰ و پرہیزگاری اور دیانتداری و امانتداری میں اعلیٰ مقام رکھتے تھے، جو کسی سے ڈھکی چھپی بات نہیں۔ ان میں سے کسی پر بھی کذب، دروغ گوئی اور اس قسم کی کسی ناشائستہ حرکت کا الزام نہیں لگایا گیا، بلکہ وہ سب کے سب امت کے بہترین اور چیدہ افراد تھے، اہل علم نے ان پر اعتماد کیا ہے، ان سے احادیث روایت کی ہیں، اس حدیث کے پرچم کو بلند کرنے والے شعبہ نے بھی ان سے روایت کی ہے، بعض ائمہ حدیث کا کہنا ہے کہ اگر کسی حدیث کی سند میں شعبہ کو دیکھو تو اپنے ہاتھ کو اس سے باندھ لو، ابو بکر الخطیب کا کہنا ہے کہ "حضرت عبادہ بن نسی نے یہ حدیث حضرت عبدالرحمٰن بن غنیم سے اور انہوں نے حضرت معاذؓ بن جبل سے روایت کی ہے اور یہ سند متصل ہے اس کے تمام روات ثقہ ہیں، تمام محدثین نے یہ روایت نقل کی ہے اور اس سے استدلال کیا ہے، ہم بھی اس حدیث کی صحت پر یقین رکھتے ہیں۔ (اعلام الموقعین)

اس حدیث کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو شیخین یعنی حضرت امام بخاریؒ اور حضرت امام مسلمؒ نے اپنی صحاح میں حضرت عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے، انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ "جب حاکم کسی مسئلہ میں اجتہاد کرے اور اس کا اجتہاد درست ہو تو اسے دہرا ثواب ملے گا، اور اگر اجتہاد میں غلطی سرزد ہو جائے تو بھی اسے اجتہاد کرنے کا ثواب ملے گا" (بخاری)

حضرت معاذؓ بن جبل کی حدیث کے معانی و مفاہیم کی تائید و حمایت متعدد صحابہ کرام کے معمول سے بھی ہوتی ہے۔

امام دارمیؒ نے اپنی سنن میں حضرت شریحؒ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ بن خطاب نے ان (شریحؒ) کے پاس ایک مکتوب ارسال فرمایا جس میں انہیں تاکید فرمائی گئی تھی کہ "اگر کوئی مسئلہ درپیش ہو اور اس کا حکم کتاب اللہ میں موجود ہو تو وہ اس کے مطابق فیصلہ کریں، اور اس سلسلہ میں لوگوں کی قطعاً پرواہ نہ کریں، اگر کسی مسئلہ کا حکم کتاب اللہ میں موجود نہ ہو اور نہ ہی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں تو جس حکم پر لوگوں کا اجماع ہوا سے اختیار کرو، اور اگر کسی مسئلہ کا حکم کتاب اللہ میں ہو، نہ احادیث مبارکہ میں، اور نہ ہی سلف صالحین میں تو دونوں امور میں سے جسے چاہو اختیار کرلو، اگر تم نے اجتہاد کرکے عمل کرنا چاہا تو اس پر عمل کرو، اور اگر اجتہاد کرکے عمل سے گریز کرنا چاہا تو تمہارا عمل سے گریز کرنا تمہارے لئے زیادہ بہتر ہے"

امام دارمیؒ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا کہ جب تم سے کسی مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا جائے تو سب سے پہلے کتاب اللہ میں اس کا حکم تلاش کرو، اگر اس میں نہ پاؤ تو سنت رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم میں اسے تلاش کرو، اگر وہاں بھی موجود نہ ہو تو اجماع پر عمل کرو، اگر اجماع بھی نہ ہو تو پھر اجتہاد کرو۔

انہوں نے حضرت عبداللہ بن یزیدؒ سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کسی مسئلے کے متعلق دریافت کیا جاتا تو وہ سب سے پہلے قرآن کریم کی طرف رجوع کرتے، وہاں اس کا حکم موجود ہوتا تو سائل کو اس سے آگاہ کرتے، اگر قرآن پاک میں حکم موجود نہ ہوتا تو احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف متوجہ ہوتے، اگر وہاں بھی اس کا حکم نہ پاتے تو صحابہ کرامؓ کے معمولات کی طرف التفات فرماتے، اگر یہاں بھی مسئلے کا حکم پانے میں ناکامی ہوتی تو اپنی رائے کا استعمال فرماتے۔ (بخاری : ۷۳۵۲)

علامہ بیہقیؒ نے حضرت مسلمہ بن مخلدؓ سے روایت کی ہے کہ وہ حضرت زید بن ثابتؓ کے پاس گئے، اور فرمایا اے میرے چچا کے صاحبزادے! اگر ہمیں فیصلے پر مجبور کیا جائے تو ہم کیا کریں؟ تو حضرت زیدؓ نے فرمایا کہ کتاب اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ کریں، اگر کتاب اللہ میں اس کا حکم موجود نہ ہو تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اسے تلاش کریں، اگر وہاں بھی نہ ملے تو اہل رائے کو جمع کر کے اجتہاد کریں، اجتہاد کے بعد فیصلہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، اسی طرح امام بیہقیؒ نے حضرت ادریس الاودی سے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا کہ حضرت سعید بن ابو بردہؓ ہمارے پاس ایک مکتوب لے کر آئے اور کہا کہ یہ وہ مکتوب ہے جسے حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰ کے پاس ارسال کیا تھا، جس میں یہ مذکور تھا کہ اگر کسی مسئلہ کا حکم قرآن وسنت میں نہ پاؤ تو اپنے فہم وفراست سے اس کا حکم تلاش

کرو، امثال وتشابہات کا خیال رکھ کر مسئلے میں غور کرو اور جو اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ محبوب ہو اسے اختیار کرنے کی کوشش کرو۔ (سنن کبریٰ للبیهقی)

حدیث معاذؓ بن جبل میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس پر تمام صحابہ کرام نے عمل کیا جس سے اس حدیث کی تائید ہوتی ہے، اور علامہ ابن قیم الجوزیؒ کے قول کی توثیق ہوتی ہے کہ تمام سلف صالحین نے حدیث معاذؓ پر عمل کیا ہے، اس حدیث میں انفرادی اجتہاد کا تذکرہ کیا گیا ہے، لیکن یہاں بہت سی ایسی نصوص موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مجتہد کے لئے مناسب ہے کہ وہ زیر غور مسئلہ میں اصحاب الرائے سے مشاورت کرے اور یہی اجتماعی اجتہاد سے مقصود ومطلوب ہے۔

اس میں اصل بات وہ ہے جو حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر کوئی ایسا معاملہ درپیش ہو جس کے متعلق شریعت میں کوئی حکم موجود نہ ہو تو اس کے بارے میں آپ ﷺ کیا حکم فرماتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا ''فقہاء اور متقی لوگوں سے مشورہ کرو، اور کسی کی خاص رائے پر عمل مت کرو'' (طبرانی فی الاوسط) خطیب نے بھی یہ حدیث اپنی سند سے روایت کی ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں کہ حضرت مالک بن انسؒ نے حضرت یحییٰ بن سعیدؒ سے، انہوں حضرت سعید بن المسیبؒ سے، اور انہوں نے حضرت علیؓ بن ابی طالب سے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا میں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ، آپ ﷺ کے بعد ہمارے سامنے کوئی ایسا مسئلہ پیش ہو جس کے متعلق قرآن کریم میں کوئی حکم موجود نہ ہو، اور نہ ہی اس کے متعلق آپ ﷺ سے کچھ سنا ہو تو میں کیا کروں۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میری امت کے متقی اور

پرہیزگار لوگوں کو جمع کرو، اور ان سے مشورہ کرو، اور کسی ایک رائے پر فیصلہ مت کرو۔ (الفقیه والمتفقه للخطیب ۲:۷۳، ۲:۲۷۷)

دارمی نے یہ حدیث حضرت ابو سلمہ سے تخریج کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ سے کسی ایسے مسئلے کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کے بارے میں قرآن وسنت میں کوئی حکم موجود نہ ہو تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایسے مسئلوں میں فقہائے امت غور وفکر کریں۔ (سنن دارمی)

خلفائے راشدین کا معمول تھا کہ اگر ان کے سامنے کوئی ایسا مسئلہ پیش ہوتا جس کے بارے میں قرآن وسنت میں کوئی حکم موجود نہ ہوتا تو وہ اہل علم اور اہل فتویٰ سے مشاورت کرتے اور مسئلے کا حل تلاش کرنے کی کوشش کرتے۔ امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں حضرت جعفر بن برقان سے، انہوں نے حضرت میمون بن مہرانؒ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے سامنے کوئی مسئلہ درپیش ہوتا تو آپ سب سے پہلے کتاب اللہ کی طرف رجوع فرماتے، اگر وہاں کوئی حکم موجود ہوتا تو آپ اس کے مطابق فیصلہ صادر فرماتے، اگر کتاب اللہ میں اس کا حل موجود نہ ہوتا تو سنت رسول اللہ ﷺ میں اس کا حل تلاش کرتے، اگر وہاں موجود ہوتا تو اس پر عمل کرتے، ورنہ صحابہ کرام سے رابطہ کرتے، اور فرماتے کہ میرے سامنے فلاں مسئلہ آیا ہے، میں نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں اس کا حکم تلاش کیا، لیکن ناکامی ہوئی، کیا تم لوگوں کو معلوم ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مسئلہ میں کیا فیصلہ فرمایا تھا، تو بعض اوقات صحابہ کرام کی ایک جماعت کھڑی ہوتی، اور کہتی ہے کہ ہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس مسئلہ کے بارے میں یہ حکم

ہے، چنانچہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس حکم کو اختیار کرتے، اور اس کے مطابق فیصلہ صادر فرماتے۔

حضرت جعفرؒ نے فرمایا کہ حضرت میمونؒ کے علاوہ دوسرے صحابی نے بھی مجھے یہ حدیث بیان کی ہے کہ اسی وقت حضرت ابو بکر صدیقؓ فرماتے ساری تعریفیں اس اللہ کے لئے سزاوار ہیں جس نے ہمارے درمیان ایسے افراد مخصوص فرمائے، جنہوں محبوب آقا ﷺ کی احادیث کو محفوظ کرلیا ہے، اگر اس مسئلہ کے بارے میں کسی صحابی کے پاس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی حکم موجود نہ ہوتا تو حضرت ابو بکر صدیق ؓ صحابہ کرام کو جمع فرماتے، اور ان سے مشاورت کرتے، جس حکم پر وہ لوگ متفق ہو جاتے اس کے مطابق فیصلہ صادر فرمادیتے۔

حضرت جعفرؒ نے فرمایا کہ حضرت میمونؒ نے مجھ سے بیان کیا کہ حضرت عمرؓ بن خطاب کا بھی یہی معمول تھا، اگر کسی مسئلہ کا حکم وہ قرآن وسنت میں نہ پاتے تو حضرت ابو بکر صدیق ؓ کے فیصلوں کی طرف رجوع فرماتے، اگر وہاں حکم مل جاتا تو آپؓ اس پر عمل کرتے، ورنہ صحابہ کرام سے مشورہ کرتے، اور متفق علیہ فیصلہ پر عمل کرتے۔ (سنن کبری البیھقی ۱۱۴:۱۰)

روایت میں آتا ہے کہ حضرت عمرؓ بن خطاب نے متعدد مسائل کے احکام کے استنباط کے لئے فقہائے صحابہ کرام کو جمع فرمایا، اور ان کے اجماع کے بعد احکام نافذ کئے، مثال کے طور پر انہوں نے عراق کی اراضی کی تقسیم اور ان پر خراج وصول کرنے کے معاملات طے کرنے کے لئے شوریٰ کا انعقاد کیا، جس میں فقہائے انصار، مہاجر صحابہ کرام کو شامل کیا گیا تھا، ہر ایک نے اپنی اپنی رائے کا اظہار کیا،

تمام حضرات اس بات پر متفق ہو گئے تھے کہ عراق کی اراضی پر خراج وصول کیا جائے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس واقعہ کو تفصیل کے ساتھ "کتاب الخراج" میں بیان کیا ہے۔

اسی طرح حضرت عمرؓ بن خطاب نے شرب خمر کی حد متعین کرنے کے لئے بھی صحابہ کرام کو جمع فرمایا تھا، امام طحاویؒ نے حضرت ابراہیم النخعیؒ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال فرمانے کے بعد لوگوں میں نماز جنازہ کی تکبیرات کے بارے میں کافی اختلاف پایا جاتا تھا۔ ایک شخص کہتا تھا کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سات تکبیرات کہتے ہوئے سنا، دوسرا کہہ رہا تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پانچ تکبیرات کہتے تھے، جبکہ تیسرے شخص کا دعویٰ تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جنازہ میں چار تکبیرات کہتے تھے۔ صحابہ کرام میں یہ اختلاف حضرت ابو بکر صدیقؓ کے انتقال تک موجود تھا، جب حضرت عمرؓ بن خطاب خلیفہ مقرر ہوئے اور لوگوں میں اختلاف دیکھا تو انہیں یہ بہت شاق گزرا، انہوں نے صحابہ کرام کو جمع فرمایا اور کہا کہ آپ لوگ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اگر کسی معاملے میں آپ کے درمیان اختلاف پایا جائے گا تو آپ کے بعد لوگ اختلاف کرتے رہیں گے، جس معاملے میں آپ لوگ مجتمع ہوں گے تو آپ کے بعد بھی لوگ اس پر مجتمع ہوں گے، اور ان میں اختلاف نہیں ہوگا، اس لئے آپ لوگ نماز جنازہ کی تکبیرات پر متفق ہو جائیں تو صحابہ کرام نے کہا کہ اے امیر المؤمنین آپ کی کیا رائے ہے؟ آپ ہمیں مشورہ دیں، تو حضرت عمرؓ بن خطاب نے فرمایا کہ میں آپ کی طرح ایک انسان ہوں، آپ لوگ مجھے مشورہ دیں تو ان لوگوں نے اس مسئلہ پر غور و خوض کیا، اس کے بعد تمام

صحابہ کرام چار تکبیرات پر متفق ہوگئے۔ اور حضرت عمرؓ بن خطاب نے تمام لوگوں کو نماز جنازہ میں چار تکبیریں کہنے کا حکم فرمادیا۔ (شرح معاني الآثار للطحاوي)

امام بیہقیؒ نے حضرت ابو وائل سے مختصراً روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے تک اس مسئلہ پر صحابہ کرام میں اختلاف تھا، بعض صحابہ کرام نماز جنازہ میں سات تکبیریں، بعض چھ، بعض پانچ یا چار کے قائل تھے، حضرت عمرؓ بن خطاب نے صحابہ کرام کو جمع کیا، اور ان سے مشورہ طلب کیا، چنانچہ انہوں نے تمام صحابہ کرام کو چار تکبیرات پر جمع فرمادیا۔ (سنن کبری للبیهقي)

اسی طرح صحابہ کرام جدید مسائل کے شرعی احکام جاننے یا مختلف فیہ مسائل پر اختلاف کم کرنے کے لئے مشاورت کرتے تھے، اجتماعی اجتہاد سے یہی مقصود ہے۔

مذکورہ روایت و دلائل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ صحابہ کرام کے دور میں کسی جدید مسئلہ کا حکم تلاش کرنے کے لئے اجتماعی اجتہاد کا طریقہ اختیار کیا جاتا تھا، تاہم بعض تابعین ایسے بھی تھے جو بعض مسائل میں انفرادی رائے رکھتے تھے، اور دوسروں کی آراء قبول کرنے سے انکار کرتے تھے۔

امام بیہقیؒ نے ابو حصین سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان میں سے کوئی کسی مسئلے میں فتویٰ دیتا، اگر وہی مسئلہ حضرت عمرؓ بن خطاب کے سامنے پیش آتا تو آپ اس کا حکم تلاش کرنے کے لئے بدری صحابہ کرام کو ضرور جمع فرماتے۔

(المدخل الكبير للبيهقي، ص ٤٣٤)

اسی طرح عہد صحابہ کرام کے بعد ائمہ مجتہدین بھی باہم مشاورت کرکے کسی جدید مسئلے کے حکم کا تعین کرتے تھے، بعض ائمہ مجتہدین نے جدید فقہی مسائل پر غور و

خوض کرنے کے لئے اکیڈمی قائم کی تھی، جس میں وہ جمع ہوتے اور فقہی مسائل پر مذاکرات کرتے۔ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اجتہاد کے لئے شوری کا نظام قائم کیا تھا، الموفق المکیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا مسلک ہی شورائی نظام پر قائم کیا تھا، وہ اپنے اصحاب سے مذاکرات کے بعد ہی کسی مسئلہ کا حکم متعین کرتے، ان کے یہاں ایک ایک مسئلہ پر کئی کئی روز بلکہ مہینوں تک بحث ومباحثہ کا سلسلہ جاری رہتا۔ (مناقب ابی حنیفۃ للموفق المکی)

سابقہ روایات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جدید مسائل کے شرعی احکام تلاش کرنے کے لئے ہمارے پاس اجتماعی اجتہاد بہترین طریقہ ہے، عصر حاضر میں بہت سے نئے مسائل پیدا ہورہے ہیں، جن کے متعلق قرآن وسنت میں واضح احکام موجود نہیں، اسی طرح ان کے بارے میں فقہائے متقدمین بھی خاموش ہیں۔ بعض جدید مسائل ایسے ہیں جن کا تذکرہ بعض فقہائے متقدمین کی کتابوں میں ملتا ہے، لیکن اس وقت اس بات کی ضرورت ہے کہ ان مسائل کے احکام کا از سرنو جائزہ لیا جائے، اس لئے کہ جن اسباب وعلل کی بنیاد پر احکام مستنبط کئے گئے تھے وہ اب باقی نہیں رہے۔ حضرت علیؓ بن ابی طالب کی روایت کردہ حدیث ہر زمانے اور ہر جگہ کے علماء کو دعوت دیتی ہے کہ جدید مسائل کے شرعی احکام کے لئے سر جوڑ کر بیٹھیں، مذاکرات کریں اور قرآن وسنت کی روشنی میں مسائل حل کریں، جیسا کہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ ”فقہاء اور نیک ومتقی علمائے کرام سے مشورہ کرو اور خاص رائے اختیار مت کرو“ (مجمع الزوائد : ٤٢٨)

عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد سے یہی مقصود ہے، لیکن اجتہاد کے طریقہ کار

کے بارے میں گفتگو کرنے سے قبل میں بعض لوگوں کے غلط افکار و خیالات سے متنبہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

یہاں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو مغربی تہذیب و ثقافت سے اس قدر متاثر اور اس کے اتنے زیادہ دلدادہ ہیں کہ وہ یہاں تک کہنے لگے ہیں کہ تمام شرعی احکام از سرنو مستنبط کئے جانے چاہئیں۔ ان کی خواہش ہے کہ تمام شرعی احکام میں اجتہاد کا عمل الف بے سے شروع کیا جائے، وہ لوگ قدیم فقہی سرمائے کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں، وہ اس کی بھی پرواہ نہیں کرتے کہ صدیوں سے تمام فقہاء کرام مسلمہ شرعی اصول و مبادی پر متفق ہیں، ان لوگوں کے دعوؤں سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم آج ہی نازل ہوا ہے، اور فقہاء احادیث مبارکہ سے آج ہی واقف ہوئے ہیں، ان مغرب زدہ لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ چودہ سو سال کے دوران کسی کو بھی قرآن و احادیث مبارکہ میں تدبر کرنے کی توفیق نہیں ہوئی، یا فقہاء کرام اور ائمہ مجتہدین نے فہم قرآن اور احادیث مبارکہ میں غلطیاں کی ہیں، اس قسم کے باطل خیالات فقہائے امت اور ائمہ مجتہدین کی قرآن و سنت میں گراں قدر خدمات سے ناواقفیت، بحث و تحقیق میں ان کے اعلیٰ معیار سے لاعلمی اور ان کے علم و فضل، تقویٰ و طہارت، صدق و صفا اور دیانتداری و امانتداری سے نابلد ہونے کے باعث پیدا ہو رہے ہیں، اس سے ان لوگوں کا مقصد پوری شریعت سے انکار کرنا، ہر چیز میں تشکیک پیدا کرنا اور جدید نسل کو گمراہ کرنا ہے، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مطلق اجتہاد کی دعوت دینے والوں کی تعداد کم نہیں، لیکن آج تک ان میں سے ایک شخص بھی ایسا کھڑا نہیں ہوا، جو از سرنو قرآن و حدیث سے شرعی احکام مستنبط کرنے کی کوشش کرتا

اور وہ طہارت سے فرائض تک کے تمام احکام ایک کتاب میں جمع کر دیتا۔

ہم اجتماعی اجتہاد کی دعوت اس لئے نہیں دے رہے کہ ہم مغربی افکار و خیالات کے مطابق اسلامی احکام کو ڈھالیں، ایسی بات ہرگز نہیں، ہمیں اجتماع اجتہاد کی اس وقت اس لئے ضرورت ہے کہ اس وقت انسانی زندگی میں بہت زیادہ تبدیلیاں آگئی ہیں، بہت سے جدید مسائل پیدا ہو رہے ہیں، اور جدید تحقیقات سامنے آرہی ہیں، اس صورتحال کے پیش نظر ہمارے لئے ضروری ہے کہ فقہائے متقدمین اور ائمہ مجتہدین کے وضع کردہ قواعد وضوابط کی روشنی میں قرآن وسنت میں غور وخوض کر کے جدید مسائل کے احکام کو تلاش کرنے کی کوشش کریں۔

بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ فقہی مسائل میں اجتہاد کرنے کا حق پارلیمنٹ کو سونپ دیا جائے، اس لئے کہ یہ ملک کا سب سے طاقتور ادارہ ہے، جہاں قوم کے منتخب نمائندے موجود ہوتے ہیں، جو مختلف علوم وفنون میں مہارت رکھتے ہیں، ان لوگوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ کسی بھی جدید فقہی مسئلہ کے حل میں یہ ادارہ اہم کردار ادا کر سکتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ رائے دینے والے لوگ فقہی اجتہاد کے مفاہیم ومعانی اور اس کے تقاضوں سے بالکل نابلد ہیں، اس لئے وہ اس قسم کی تجاویز پیش کر رہے ہیں۔ شرعی امور میں اجتہاد کا دار ومدار عقل پر نہیں، بلکہ اس کی اساس قرآن وسنت پر ہے، فقہی اجتہاد کے لئے قرآنی علوم، احادیث مبارکہ، فقہ اور اصول فقہ میں مہارت رکھنا نہایت ضروری ہے، یہ عظیم الشان کارنامہ وہی لوگ انجام دے سکتے ہیں جو ان علوم میں دسترس رکھتے ہوں۔ یہ مبارک عمل وہ لوگ کس طرح انجام دے سکتے ہیں جو شرعی علوم کے اصول ومبادی سے بھی واقف نہ ہوں، ہر شخص اس حقیقت

سے واقف ہے کہ آج ارکان پارلیمنٹ کا انتخاب شرعی علوم سے واقف ہونے کی بنیاد پر نہیں کیا جاتا، اگر انہیں فقہی مسائل میں اجتہاد کرنے کی ذمہ داری دی جائے گی تو گویا کہ انہیں ایک ایسے کام کا ذمہ دار بنانا ہوگا جس کے بالکل اہل نہیں۔

اسلام کی بالغ حکمت عملی یہ ہے کہ اس نے کاہنوں، برہمنوں، اور عیسائیوں میں "کیلروس" کی طرح فقہی اجتہاد کے لئے کوئی سرکاری ادارہ قائم نہیں کیا، ایسا اس لئے ہوا کہ اکثر و بیشتر ادارے مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ شر و فساد کی آماجگاہ بن جاتے ہیں، ایسے لوگوں کا ان پر تسلط و غلبہ ہو جاتا ہے جو معاشرے میں طاقت و قوت کی بنیاد پر اثر و رسوخ رکھتے ہیں، رفتہ رفتہ ان اداروں پر سیاست، علاقائیت اور رنگ و نسل کے رجحان غالب ہونے لگتے ہیں، جیسا کہ نصاریٰ کی بابو یہ تاریخ میں پیش آیا، اسلام نے فقہی اجتہاد کے لئے سرکاری ادارہ کے قیام کے بجائے اس کے لئے صرف شرائط وضع کئے، جس کے اندر یہ شرائط پائی جائیں گی، وہی فقہی اجتہاد کے اہل ہوں گے۔

اجتماعی اجتہاد کا بہتر اور افضل طریقہ وہی ہے جس کی طرف آج سے چودہ سو سال قبل محبوب آقا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہماری رہنمائی فرمائی ہے، جسے حضرت علیؓ بن ابی طالب نے روایت کیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "فقہاء اور عابدین سے مشاورت کرو، اور کسی کی خاص رائے پر عمل مت کرو، اور خلفائے راشدین اور ائمہ مجتہدین کے اقوال و اعمال کو مدنظر رکھو"

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کے کے دو شرطیں وضع فرمائی ہیں:

(۱) فقہاء تفقہ فی الدین کے لئے اپنے آپ کو فارغ کردیں، ہمہ وقت

قرآن واحادیث کے مطالعہ میں غرق ہوں، جیسا کہ قرآن میں بھی اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے" فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ "سوایسا کیوں نہ کیا جائے کہ ان کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک چھوٹی جماعت جایا کرے تا کہ وہ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرے۔ (توبہ:۱۲۲)

(۲) فقہاء متقی، پرہیز گار اور تقویٰ وطہارت کے اعلیٰ مقام پر فائز ہوں، یہ وہ اعلیٰ صفات ہیں جن سے انسان حق و باطل کے درمیان فرق اور امتیاز کرتا ہے، خواہشات نفسانی سے دور رہتا ہے، اور احکام الٰہی کو واضح کرنے میں ٹال مٹول سے کام نہیں لیتا۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے" يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّكُمْ فُرْقَانًا "اے ایمان والو! اگر تم اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو گے تو اللہ تم کو ایک فیصلہ کی چیز دے گا۔ (انفال:۲۹)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ علم کے ساتھ تقویٰ و پرہیز گاری اور اعلیٰ اخلاقی قدروں سے متصف ہونا بہت ضروری ہے، حضرت امام ترمذیؒ نے حضرت جبیر بن نفیر سے ایک حدیث تخریج کی ہے جو حضرت ابو الدرداءؓ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا کہ ہم لوگ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے کہ ایک مقام پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آسمان کی طرف دیکھا اور ارشاد فرمایا کہ" ایک وقت ایسا آئے گا کہ لوگوں سے علم اٹھ جائے گا، وہ لوگ کسی چیز پر قدرت نہیں رکھیں گے" حضرت زیاد بن لبید الانصاریؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ ہم سے علم کس طرح اٹھ جائے گا؟ ہم لوگوں نے قرآن پاک پڑھا ہے، اور اللہ کی قسم اس کی

تلاوت کرتے رہیں گے، اور اپنی خواتین اور بچوں کو بھی اس کی تعلیم دیتے رہیں گے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اے زیاد! تمہاری ماں تم کو نہ جنتی، میں تو تم کو مدینہ کے فقہاء میں شمار کرتا تھا، یہود و نصاریٰ بھی تو تورات و انجیل رکھتے ہیں، اور ان کی تلاوت کرتے ہیں، لیکن انہیں اس سے کیا فائدہ پہنچ رہا ہے" حضرت جبیرؓ نے فرمایا کہ جب میں نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے ملاقات کی تو میں نے کہا کہ کیا آپ نے سنا کہ آپ کے بھائی حضرت ابوالدرداءؓ کیا کہہ رہے ہیں؟ پھر میں نے ان کی بات انہیں گوش گزار کر دی تو حضرت عبادہ بن الصامتؓ نے کہا کہ ابو الدرداء صحیح کہہ رہے ہیں، اگر چاہو تو تمہیں بتاؤں کہ علم میں سب سے پہلے لوگوں سے خشوع اٹھ جائے گا، تم بھری مسجد میں دیکھو گے کہ ان میں ایک بھی شخص خشوع و خضوع والا نہیں ہوگا۔ (جامع ترمذی، کتاب العلم)

اس لئے ضروری ہے کہ جو لوگ اجتماعی اجتہاد میں شریک ہوں ان کے اندر دونوں مذکورہ شرائط موجود ہوں، ان کا انتخاب تفقہ فی الدین اور تقویٰ و پرہیز گاری کی بنیاد پر کیا جائے، وہ حکومت یا کسی سیاسی پارٹی کے دباؤ کا شکار نہ ہوں، وہ فیصلہ کرنے میں با اختیار ہوں، اور وہ مشاورت میں کھلے ذہن سے شریک ہوں، اور وہ ہر تعصب سے پاک ہوں، اور قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنی رائے پیش کریں۔

موجودہ دور میں اجتماعی اجتہاد کے لئے متعدد اکیڈمیاں اور ادارے قائم کئے گئے ہیں، ان میں بعض حکومتی سطح پر کام کر رہے ہیں، جیسے سعودی عرب میں سربرآوردہ علماء بورڈ، پاکستان میں فکر اسلامی کونسل اور ہندوستان میں اسلامی فقہ اکیڈمی ہیں، اسی طرح بعض اکیڈمیاں بین الاقوامی سطح پر بھی قائم کی گئی ہیں، ان

میں اسلامی کانفرنس تنظیم کے زیر اہتمام بین الاقوامی اسلامی فقہ اکیڈمی اور رابطہ عالم اسلامی کی فقہ اکیڈمی شامل ہیں، ان اداروں اور اکیڈمیوں نے جدید مسائل کے حل کرنے میں اہم کردار ادا کئے ہیں۔

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ان اکیڈمیوں اور اداروں کی قراردادوں کو اجماع امت کی حیثیت دیدی جائے، لیکن ہم ان کی تجاویز سے اتفاق نہیں کرتے، میں ان اداروں اور اکیڈمیوں کی خدمات کا بہت زیادہ معترف ہوں، ان اداروں اور اکیڈمیوں نے امت کے بڑے بڑے مسائل حل کئے ہیں، لوگوں کو مشکلات سے بچایا، جس کی وجہ سے وہ پوری امت کی جانب سے شکریے کے مستحق ہیں، تاہم ان کی قراردادوں کو اجماع امت کی حیثیت نہیں دی جانی چاہیے، اس لئے کہ اسلام اجتماعی اجتہاد میں ''کہنوتی نظام'' کو تسلیم نہیں کرتا، ہماری روشن اسلامی تاریخ میں ایسا ایک بھی ادارہ نہیں پایا جاتا جس نے اجتہاد کا دروازہ دوسروں کے لئے بند کردیا ہو، اسی وجہ سے امام مالکؒ نے اس بات سے انکار کردیا تھا کہ لوگ ان کے ہی اجتہاد کی پابندی کریں، ابن سعد نے امام مالکؒ سے ایک روایت تخریج کی ہے، امام مالکؒ نے فرمایا کہ ''جب ابوجعفر منصور فریضہ حج ادا کرنے ارض مقدس آئے تو انہوں نے مجھے طلب کیا، میں ان کے پاس آیا، مختلف موضوعات پر تبادلہ خیال کیا، اس دوران انہوں نے کہا کہ میں نے ارادہ کرلیا ہے کہ میں آپ کی ''مؤطا'' کے ذریعہ فیصلے کروں، چنانچہ آپ اس کے متعدد نسخے تیار کریں تاکہ میں انہیں تمام شہروں میں بھیج دوں، اور تمام لوگوں کو اس کے مطابق عمل کرنے کا حکم صادر کردوں اور دوسری کتابوں کو ترک کردیں، تو میں نے کہا کہ اے امیر المؤمنین! ایسا مت

کریں، لوگوں کے پاس اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث موجود ہیں، لوگ ان پر عمل کر رہے ہیں، اگر آپ ایسا کریں گے تو شدید اختلاف رونما ہو جائے گا، اس لئے انہیں ان کے حال پر چھوڑ دیں۔ (الطبقات الکبری لابن سعد)

کسی فقہ اکیڈمی یا ادارے کے لئے ممکن نہیں کہ وہ پوری دنیا کے فقہاء کو جمع کر سکے، اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ دیگر فقہاء کرام کو اپنی آراء کا اظہار کرنے سے روک دیا جائے، جب یہ ممکن نہیں تو یہ کیسے ممکن ہے کہ کوئی اکیڈمی یا ادارہ اپنی قرار دادوں کا دوسروں کو پابند بنائے، یا ان کی قرار دوداں کو اجماع امت کی حیثیت دیدی جائے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ وہ قرار دادیں نہایت مفید ہیں، جدید مسائل کو حل کرنے میں ان سے استفادہ کیا جا سکتا ہے، اور ان کے مضبوط دلائل و براہین کو مرجعیت حاصل ہو سکتی ہے۔ جب یہ قرار دادیں شائع ہوں گی، اور کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی تو خاص طور پر مذکورہ بالا مسئلہ پر اجماع کا راستہ ہموار ہو سکتا ہے، بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ فقہ اکیڈمیوں اور اداروں کی قرار دادیں ضرور شائع کی جانی چاہئیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنے سے شاذ اور غیر شرعی فتوے صادر کرنے کا دروازہ بند ہو جائے گا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایک ادارے کے فتاویٰ کو تمام ملکوں پر لازم کرنا ممکن نہیں، ہماری تاریخ شاہد ہے کہ جب کبھی کمزور دلائل کی بنیاد پر فتاوے صادر کئے گئے تو ان کی طرف توجہ نہیں دی گئی، اور آج وہ صرف صفحات میں موجود ہیں، لوگوں کی زندگیوں میں نہیں۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین

مکمل فہرست فقہی مقالات

جلد ...... (۱)

عنوان | صفحہ نمبر

جلد ...... (۲)

عنوان	صفحہ نمبر

صفحہ نمبر	عنوان

عنوان | صفحہ نمبر

جلد ...... (۷)

(نوٹ) انتظار فرمائیے۔ جزاکم اللہ